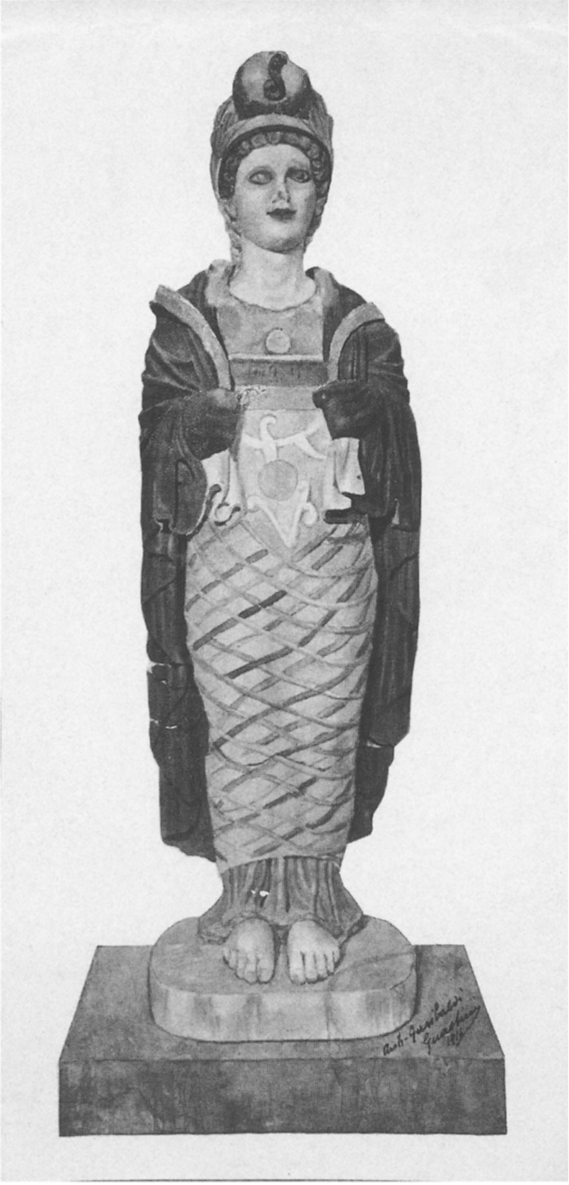
ISIS EN OCCIDENT

RELIGIONS IN THE GRAECO-ROMAN WORLD

EDITORS

H. S. VERSNEL
R. VAN DEN BROEK

VOLUME 151


Garibaldi Guastini

La statua policroma di Iside in un acquarello
eseguito nel 1916 da Garibaldi Guastini

ISIS EN OCCIDENT

Actes du IIème Colloque international
sur les études isiaques, Lyon III
16-17 mai 2002

ÉDITÉS PAR

LAURENT BRICAULT

BRILL
LEIDEN · BOSTON
2004

This series Religions in the Graeco-Roman World presents a forum for studies in the social and cultural function of religions in the Greek and the Roman world, dealing with pagan religions both in their own right and in their interaction with and influence on Christianity and Judaism during a lengthy period of fundamental change. Special attention will be given to the religious history of regions and cities which illustrate the practical workings of these processes.

This book is printed on acid-free paper.

Grants given by the Conseil Régional Rhône-Alpes

Library of Congress Cataloging-in-Publication Data

Colloque international sur les études isiaques (2nd : 2002 : Lyon, France)
Isis en occident : actes du IIème Colloque international sur les études isiaques, Lyon III 16-17 mai 2002 / édités par Laurent Bricault.
p. cm. — (Religions in the Graeco-Roman world, ISSN 0927-7633 ; v. 151)
Includes bibliographical references and index.
ISBN 90-04-13263-5 (alk. paper)
1. Isis (Egyptian deity)—Congresses. 2. Rome—Religion—Congresses. I. Bricault, Laurent. II. Title. III. Series.

BL2450.I7C65 2003
299'.312114-dc22

2003058271

ISSN 0927-7633
ISBN 90 04 13263 5

© Copyright 2004 by Koninklijke Brill NV, *Leiden, The Netherlands*

All rights reserved. No part of this publication may be reproduced, translated, stored in a retrieval system, or transmitted in any form or by any means, electronic, mechanical, photocopying, recording or otherwise, without prior written permission from the publisher.

*Authorization to photocopy items for internal or personal use is granted by Brill provided that the appropriate fees are paid directly to The Copyright Clearance Center, 222 Rosewood Drive, Suite 910 Danvers, MA 01923, USA.
Fees are subject to change.*

PRINTED IN THE NETHERLANDS

TABLE DES MATIÈRES

Avant-propos vii
Remerciements ix
Liste des participants xi
Liste des abréviations utilisées xiii
Liste des figures xix

Michel Malaise
Nova isiaca documenta Italiae. Un premier bilan (1978–2001) 1

Jaime Alvar et Elena Muñiz
Les cultes égyptiens dans les provinces romaines d'Hispanie 69

Jean Leclant
La diffusion des cultes isiaques en Gaule 95

Mareile Haase
Kulte der Isis in den germanischen Provinzen 107

Simina Cibu et Bernard Rémy
Isis et les dieux égyptiens dans les provinces alpines au Haut-Empire (Alpes maritimes, cottiennes, graies, poenines, Rétie, Norique) 137

Marie-Christine Budischovsky
Témoignages de dévotion isiaque et traces culturelles le long du *limes* danubien 171

Serena Ensoli
Il Santuario di Iside e Serapide sull'Acropoli. III. La fase tardoantica del culto isiaco a Cirene 193

Laurent Bricault, Yann Le Bohec et Jean-Louis Podvin
Cultes isiaques en Proconsulaire 221

Jean-Louis Podvin
Lampes isiaques sur la toile mondiale 243

Jean-Pierre Laporte
Isiaca d'Algérie (Maurétanie, Numidie et partie de la Proconsulaire) 249

Yann Le Bohec
Isis dans l'épigraphie de la Maurétanie Tingitane 321

Fabrice Delrieux
Les témoignages isiaques sur les monnaies grecques de Carie et d'Ionie aux époques hellénistique et romaine 331

Jean-Louis Podvin
Les lampes isiaques hors d'Égypte 357

Carla Sfameni
Fra religione e magia: temi isiaci nelle gemme di età imperiale 377

Klaus Parlasca
Ägyptisierende Tempelreliefs und Architekturelemente aus Rom 405

Miguel John Versluys
Isis Capitolina and the Egyptian cults in late Republican Rome 421

Anne Perrissin-Fabert
Isis et les dieux orientaux dans l'armée romaine 449

Michel Malaise
Isis en Occident: Thèmes, questions et perspectives d'un colloque 479

Index 491

AVANT-PROPOS

En 1999, le *I^{er} Colloque international sur les études isiaques* organisé à Poitiers avait donné l'occasion à de nombreux chercheurs, membres épars de la famille isiaque, de se retrouver trois jours durant. Trois années plus tard, il est bien agréable de recenser les nombreux fruits que cette rencontre a su engendrer. Des relations plus étroites se sont établies entre des savants qui s'estimaient mais ne se fréquentaient guère. Des collaborations se sont esquissées, facilitées par les outils étonnants qu'offrent les communications modernes. La parution d'un Atlas des cultes isiaques, d'un nouveau corpus épigraphique, les volontés affichées d'achever la couverture isiaque du bassin méditerranéen, les entreprises nouvelles soucieuses de réunir le matériel numismatique, gemmologique, sigillographique, mais aussi lychnologique, participent toutes d'un dynamisme dont on ne peut que se réjouir. On trouvera dans le présent volume l'annonce faite à Isis de ces nombreux travaux. Encadrés par des savants affirmés autant que confirmés, de jeunes chercheurs frappent à la porte de notre domaine d'investigation, et c'est tout naturellement que nous avons tenu à les accueillir à Lyon pour ce *II^{e} Colloque international sur les études isiaques.*

Deux axes principaux avaient été retenus et soumis aux participants de cette réunion. D'une part, pour traiter d'*Isis en Occident*, un certain nombre de collègues ont planché pour proposer des études régionales sur l'Occident méditerranéen qui permettront, nous l'espérons, au lecteur soucieux des dernières découvertes, enquêtes et analyses sur ces questions d'être ainsi informé par les meilleurs spécialistes. D'autre part, dans la lignée de ce qui avait pu être proposé à Poitiers sur les terres cuites, par exemple, plusieurs communications se sont attachées à faire un point des plus utiles sur certaines catégories documentaires, cette fois-ci les lampes, les monnaies et les gemmes. Enfin, sur un plan plus méthodologique, d'autres travaux ont cherché à montrer à quel point la prise en compte de tous les types de sources était fondamentale pour éviter les écueils de prétendues évidences, tandis que d'autres replaçaient les cultes isiaques dans la perspective plus large de la religiosité des peuples méditerranéens à l'époque gréco-romaine.

Comme les précédents, ces *Actes* sont offerts au public un an après la tenue de notre rencontre de Lyon. Une nouvelle fois, la diligence des contributeurs, la compétence de la maison Brill et la grande rigueur de l'équipe éditoriale de la série *Religions in the Graeco-Roman World* auront permis ce tour de force. Que tous soient ici remerciés.

Il nous est une grande joie de pouvoir annoncer dès à présent la tenue du *III^e^ Colloque international sur les études isiaques* à Leyde, au printemps 2005, à l'initiative de nos amis Paul Meyboom et Miguel John Versluys.

Laurent BRICAULT

REMERCIEMENTS

Notre rencontre isiaque de Lyon n'aurait pu avoir lieu sans le soutien de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres et de son Secrétaire perpétuel, le Professeur Jean Leclant, qui, une fois encore, a tenu à être des nôtres en ces moments privilégiés. Qu'il en soit profondément remercié.

L'organisation matérielle et financière de ce colloque a été assurée par l'équipe dynamique du CEROR à Lyon, dirigée par le Professeur Guy Achard, soutenu par l'Université Jean-Moulin, en la personne de son Président M. Gilles Guyot, par le Service commun de la recherche et son Vice-Président, M. Jacques Wunenburger, et bien sûr par la région Rhône-Alpes qui a su si bien nous recevoir.

Le bon déroulement de cette rencontre doit beaucoup à l'investissement de chaque instant de Mmes Nadine Chapuis et Catherine Wolff, véritables chevilles ouvrières de ces journées.

Merci enfin à la nouvelle équipe éditoriale de la série *Religions in the Graeco-Roman World*, avec laquelle il est si agréable de travailler, et aux éditions Brill pour avoir bien voulu faire de nouveau des Actes de ce IIe colloque un autre *livre vert.*

LISTE DES PARTICIPANTS

Qui ont présenté une communication à l'occasion du II^e Colloque international sur les études isiaques

Prof. Jaime ALVAR (Universidad Carlos III de Madrid)
Dr. Laurent BRICAULT (Poitiers)
Dr. Marie-Christine BUDISCHOVSKY (Université de Haute-Bretagne, Rennes II)
M^elle Simina CIBU (Université de Grenoble)
Dr. Fabrice DELRIEUX (Université de Savoie)
Dott.ssa Serenella ENSOLI (Roma)
Dr. Mareile HAASE (Universität Erfurt)
M. Jean-Pierre LAPORTE (Paris)
Prof. Yann LE BOHEC (Université Paris-Sorbonne)
Prof. Jean LECLANT (Institut de France)
Prof. Michel MALAISE (Université de Liège)
Prof. Dr. Klaus PARLASCA (Universität Erlangen)
Melle Anne PERRISSIN-FABERT (Université Lyon III)
Dr. Jean-Louis PODVIN (Université de Lille)
Prof. Bernard RÉMY (Université de Grenoble)
Dott.ssa Carla SFAMENI (Università di Messina)
Dr. Miguel John VERSLUYS (Universiteit Amsterdam)

ABRÉVIATIONS BIBLIOGRAPHIQUES UTILISÉES DANS LE VOLUME

Périodiques et collections

AA	Archäologischer Anzeiger
AAAdr	Antichità Altoadriatiche
ABSA	Annual of the British School of Athens
AC	L'Antiquité classique
ACD	Acta classica Univ. Scientiarum Debrecensis
Acta Hung.	Acta Hungarica
AE	L'année épigraphique
AÉrt	Archaeologiai Ertesitö
AEspA	Archivo Español de Arqueología
AION	Annali dell'Istituto universario Orientale di Napoli
AJA	American Journal of Archaeology
AJAH	American Journal of Ancient History
AMN	Acta Musei Napocensis
Annales ESC	Annales (Économie, Sociétés, Civilisations)
ANRW	Aufstieg und Niedergang der römischen Welt
ANSMusN	The American Numismatic Society, Museum Notes
ANSNNM	The American Numismatic Society, Numismatic Notes and Monographs
AntAfr	Antiquités Africaines
ArchClass	Archeologia Classica
ASAA	Annuario della Scuola Archeologica di Atene e delle Missioni Italiane in Oriente
ASNP	Annali della Scuola Superiore di Pisa
BAA	Bulletin d'Archéologie Algérienne
BAB	Bulletin de la Classe des Lettres de l'Académie Royale de Belgique
BABesch	Bulletin Antieke Beschaving
BAEE	Boletín de la Asociación Española de Egiptología
BCACR	Bollettino della Commisssione archeologica comunale di Roma
BCH	Bulletin de correspondance hellénique
BCTH	Bulletin Archéologique du Comité des Travaux Historiques
BÉFAR	Bulletin des écoles françaises d'Athènes et de Rome
BeO	Bulletin d'études orientales
BEPAA	Bulletin d'Études Préhistoriques et Archéologiques Alpines
BIFAO	Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale

BJ	Bonner Jahrbücher des Rheinischen Landesmuseums in Bonn und des Vereins von Altertumsfreunden im Rheinlande
BMHB	Bulletin du Musée Hongrois des Beaux-Arts
BRAH	Boletín de la Real Academia de la Historia
BSAF	Bulletin de la Société nationale des Antiquaires de France
BSÉG	Bulletin de la Société égyptologique de Genève
BSFÉ	Bulletin de la Société française d'Égyptologie
BSHS	Bulletin de la Société d'Histoire et de Géographie de la région de Sétif
CdÉ	Chronique d'Égypte
CIS	Corpus Inscriptionum Semiticarum
CRAI	Comptes Rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres
CSIR	Corpus Signorum Imperii Romani
DOP	Dumbarton Oaks Papers
ÉPRO	Études préliminaires aux religions orientales dans l'Empire romain
FA	Fasti archeologici
GRBS	Greek, Roman and Byzantine Studies
HAAN	Histoire antique de l'Afrique du Nord
Hep	Hispania Epigraphica
HThR	Harvard Theological Review
'ILU	'Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones
JAC	Jahrbuch für Antike und Christentum
JARCE	Journal of the American Research Center in Egypt
JDAI	Jahrbuch des Deutschen Archäologischen Instituts
JdÖI	Jahrbuch des Österreichischen Archäologischen Instituts
JEA	Journal of Egyptian Archaeology
JHS	Journal of Hellenic Studies
JNG	Jahrbuch für Numismatik und Geldgeschichte
JRA	Journal of roman archaeology
JRS	Journal of roman studies
JSav	Journal des savants
JWCI	Journal of the Warburg and Courtauld Institute
KJ	Kölner Jahrbuch für Vor- und Frühgeschichte
LdÄ	Lexikon der Ägyptologie
LibyaAnt	Libya Antiqua
LibSt	Libyan Studies
MCV	Mélanges de la Casa de Velázquez
MDAIK	Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts Kairo
MDAIM	Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts Madrid
MDAIR	Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts Rom
MEFR	Mélanges d'Archéologie et d'Histoire de l'École française de Rome
MGR	Miscellanea Greca e Romana
NC	Numismatic Chronicle

NZ	Numismatische Zeitschrift
OLA	Orientalia lovaniensia analecta
OpAth	Opuscula atheniensia
OpRom	Opuscula romana
PBSR	Papers of the British School at Rome
PP	La Parola del Passato
PWRE	Paulys Realencyclopädie der klassischen Altertumswissenschaft
QAL	Quaderni di Archeologia della Libia
RA	Revue archéologique
RAf	Revue africaine
RAL	Rendiconti della Classe di Scienze morali, storiche e filologiche dell'Accademia dei Lincei
RBN	Revue Belge de Numismatique
RÉA	Revue des Études Anciennes
RÉG	Revue des Études Grecques
RÉL	Revue des Études Latines
RÉS	Recueil d'Épigraphie Sémitique
RGRW	Religions in the Graeco-Roman World
RHR	Revue de l'histoire des religions
RLouvre	Revue du Louvre et des musées nationaux
RPC	Roman Provincial Coinage
RPh	Revue de Philologie
RSAC	Recueil des Notices et Mémoires de la Société archéologique de Constantine
RSF	Rivista di studi fenici
RSN	Revue Suisse de Numismatique
RSP	Rivista di Studi Pompeiani
SChr	Sources chrétiennes
SCIV	Studii si cercetari de istorie veche
SEG	Supplementum epigraphicum graecum
SMEA	Studi micenei ed egeo-anatolici
SNG	Sylloge Nummorum Graecorum
SCO	Studi Classici e Orientali
StudClas	Studii clasice
SMAN	Studi e Materiali di Archeologia e Numismatica
ZÄS	Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde
ZfN	Zeitschrift für Numismatik
ZPE	Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik

Ouvrages

Bricault, *Atlas*	L. Bricault, *Atlas de la diffusion des cultes isiaques (IV^e s. av. J.-C.–IV^e s. apr. J.-C.)*, Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres 23 (Paris, 2001)

Bricault, *Myrionymi*	L. Bricault, *Myrionymi. Les épiclèses grecques et latines d'Isis, de Sarapis et d'Anubis*, Beiträge zur Altertumskunde 82 (Stuttgart, 1996)
CIMRM	M. J. Vermaseren, *Corpus Inscriptionum et Monumentorum Religionis Mithriacae*, 2 vols (La Haye, 1960)
CNNM	J. Mazard, *Corpus Nummorum Numidiae Mauretaniaeque* (Paris, 1955)
De Memphis à Rome	L. Bricault (éd.), *De Memphis à Rome. Actes du Ier Colloque international sur les cultes isiaques, Poitiers-Futuroscope, 8–10 avril 1999*, RGRW 140 (Leiden-Boston-Köln, 2000)
Dunand, *Isis*	Fr. Dunand, *Isis, mère des dieux* (Paris, 2000)
Eingartner, *Isis und ihre Dienerinnen*	J. Eingartner, *Isis und ihre Dienerinnen in der Kunst der römischen Kaiserzeit* (Leiden, 1991)
Grimm, *Zeugnisse*	G. Grimm, *Die Zeugnisse ägyptischer Religion und Kunstelemente im römischen Deutschland*, ÉPRO 12 (Leiden, 1969)
IBIS	J. Leclant, G. Clerc, *Inventaire bibliographique des Isiaca (IBIS). Répertoire analytique des travaux relatifs à la diffusion des cultes isiaques 1940–1969*, ÉPRO 18 (Leiden, I. A–D. 1972, II. E–K. 1974, III. L–Q. 1985, IV. R–Z. 1991)
Iside	E. A. Arslan *et al.* (éds), *Iside: Il mito, il mistero, la magia.* Catalogue de l'exposition de Milan (Milano, 1997)
Kater-Sibbes, *Sarapis monuments*	G. J. F. Kater-Sibbes, *Preliminary catalogue of Sarapis monuments*, ÉPRO 36 (Leiden, 1973)
La soteriologia	U. Bianchi, M. J. Vermaseren (éds), *La soteriologia dei culti orientali nell'impero romano*, ÉPRO 92 (Leiden, 1982)
LIMC	*Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae*, I–VIII (Zürich-München, 1981–1997)
LTUR	M. Steinby (éd.), *Lexicon Topographicum Urbis Romae, I–VI* (1992–2000)
Malaise, *Conditions*	M. Malaise, *Les conditions de pénétration et de diffusion des cultes égyptiens en Italie, ÉPRO* 22 (Leiden, 1972).

Malaise, *Diffusion*	M. Malaise, «La diffusion des cultes égyptiens dans les provinces européennes de l'Empire romain», dans *ANRW* II, 17.3 (Berlin, 1984), pp. 1615–1691
Malaise, *Inventaire*	M. Malaise, *Inventaire préliminaire des documents égyptiens découverts en Italie, ÉPRO* 21 (Leiden, 1972).
Merkelbach, *Isis Regina–Zeus Sarapis*	R. Merkelbach, *Isis Regina-Zeus Sarapis. Die griechisch-ägyptische Religion nach den Quellen dargestellt* (Stuttgart-Leipzig, 1995)
Mora, *Prosopografia Isiaca*	F. Mora, *Prosopografia Isiaca* I. *Corpus prosopographicum religionis Isiacae*; II *Prosopografia storica e statistica del culto isiaco*, ÉPRO 113/1–2 (Leiden-New York-Köln, 1990)
RICIS	L. Bricault, *Recueil des Inscriptions concernant les cultes isiaques* (sous presse)
SIRIS	L. Vidman, *Sylloge inscriptionum religionis Isiacae et Sarapiacae* (Berlin, 1969)
SNRIS	*Sylloge Nummorum Religionis Isiacae et Sarapiacae* (en préparation)
Takács, *Isis and Sarapis*	S. A. Takács, *Isis and Sarapis in the Roman World*, RGRW 124 (Leiden-New York-Köln, 1995)
Turcan, *Cultes orientaux*	R. Turcan, *Les cultes orientaux dans le monde romain* (Paris, 1989; 2nde éd. 1992)
Vidman, *Isis und Sarapis*	L. Vidman, *Isis und Sarapis bei dem Griechen und Römern, Epigraphische Studien zur Verbreitung und zu den Trägern des ägyptischen Kultes*, Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten 29 (Berlin, 1970)
Wild, *Isis-Sarapis Sanctuaries*	R. A. Wild, «The Known Isis-Sarapis Sanctuaries from the Roman Period», dans *ANRW* II, 17.4 (Berlin-New York, 1984)

LISTE DES FIGURES

J. Leclant

1 Stèle funéraire d'un *pausarius* à Arles. Ph. du Musée de l'Arles antique 96
2 Lampe en terre cuite avec Harpocrate de St-Paul-Trois-Châteaux, d'après J.-L. Podvin 98
3 Autel de Manduel dédié à la Lune et à Isis. Ph. du Musée archéologique de Nîmes 99
4 Colonnette portant dédicace à Isis, de Lyon. Ph. du Musée de la civilisation gallo-romaine de Lyon 99
5 Shaouabti trouvé dans une tombe à Blendecques. Ph. du chanoine Coolen 101
6 Statuette en bronze d'Osiris de Châlons-en-Champagne. Ph. G. Clerc 102
7 Statuette en bronze d'Isis *lactans* de Vitry-en-Perthois. Ph. G. Clerc 102
8 Statuette d'Isis-Fortuna de Dun-sur-Auron. Ph. G. Clerc 103
9 Deux Osiris trouvés dans une tombe mérovingienne à Wanquetin (Pas-de-Calais). Ph. L. Bricault 104

M.-Chr. Budischovsky

1 Le *limes* pannonien, d'après I. Tóth, dans *Studia Aegyptiaca* I (1974), p. 357 177

S. Ensoli

1 Cirene, pianta del settore occidentale della città; a sud l'Acropoli (nn. 73–74: Santuario di Iside e Serapide con il tempio e, a nord-est, l'edificio tardoantico); a nord il Santuario di Apollo sulla Terrazza della *Myrtousa* (n. 3: Donario Dorico e Tempietto di Zeus *Ombrios*; n. 5: Tempietto del Mosaico a Petali; n. 12: Tempio di Apollo; n. 13: Tempio di Iside e, a sud, Edicola dei Carneadi; n. 14: Fontana di Philothales e Tempietto di Apollo Citaredo; n. 24: Terme della *Myrtousa*; n. 25: *Oikos* di Serapide; n. 32:

Donario degli Strateghi; n. 34: Tempio di Afrodite; lett. "E": la Terrazza della Fonte di Apollo con il Sedile di Elaiìtas, il Giardino di Afrodite e le cinque calcare di età tardoantica) 194
2 Cirene, Santuario di Iside e Serapide sull'Acropoli; pianta del tempio dopo gli scavi del 2000–2001 197
3 Cirene, Santuario di Iside e Serapide sull'Acropoli; il tempio e la platea antistante dopo gli scavi del 2000–2001 197
4 Cirene, Santuario di Iside e Serapide sull'Acropoli; il tempio e, in secondo piano, l'edificio tardoantico 201
5 Cirene, Santuario di Iside e Serapide sull'Acropoli; l'edificio tardoantico a nord-est del tempio 202
6 Cirene, Santuario di Iside e Serapide sull'Acropoli; pianta dell'edificio tardoantico secondo la ricostruzione di S. Stucchi 204
7 Cirene, Santuario di Iside e Serapide sull'Acropoli; la "Sala del *bothros*" dopo i lavori del 2000 205
8 Cirene, Santuario di Iside e Serapide sull'Acropoli; l'edificio tardoantico dopo gli scavi di Ghislanzoni 207
9 Cirene, Santuario di Apollo; l'Edicola dei Carneadi dopo gli scavi del 1925 208
10 La statua policroma di Iside in un acquarello eseguito nel 1916 de Garibaldi Guastini 212

J.-L. Podvin

1 Lampe avec Sarapis 244
2 Lampe avec Isis et Sarapis affrontés 245
3 Lampe avec Isis et Sarapis affrontés 246
4 Lampe avec Isis et Sarapis affrontés 247

J.-P. Laporte

1 Lieux de découverte d'*isiaca* en Algérie 252
2 Quelques monnaies de Juba II et Cléopâtre, d'après Mazard, *CNNM* 259
3 Monnaie maurétanienne frappée à *Iol* (*CNNM* 546) 263
4 *Caesarea.* Tête d'Isis (1.4), d'après C. Landwehr (1993), pl. 71 265
5 *Caesarea.* Statue d'Isis (1.5), d'après C. Landwehr (1993), pl. 69 267
5 bis *Caesarea.* Détail de la statue d'Isis (1.5) 268

6 *Caesarea.* Stèle d'une prêtresse d'Isis (1.6), d'après S. Gsell, *Cherchel* (1952), p. 26 269
7 *Caesarea*: Tête d'Harpocrate (?) (1.8) 271
8 *Caesarea. Uræus* de pierre (1.9), d'après S. Gsell, *Cherchel* (1952), p. 38 272
9 *Caesarea.* Sistre de bronze (1.10) 272
10 *Tipasa.* Décor de lampe représentant Anubis (2.) 273
11 *Sitifis.* Tête d'enfant à mèche isiaque (6.1) 276
12 *Sitifis.* Statuette d'Harpocrate en bronze (6.2) 278
13 *Cuicul.* Torse d'une statue d'Isis en marbre (7.2) 281
14 *Cirta.* Menus objets au Musée 286
A. Tête d'Harpocrate en calcaire (9.4)
B. Harpocrate accroupi, amulette de terre émaillée (9.5)
C. Harpocrate assis, amulette de terre émaillée (9.6)
15 *Rusicade* 287
A. Petite tête de Sérapis en marbre (10.1)
B. Statuette d'Harpocrate en bronze (10.2)
16 Lambaese. Le petit temple d'Isis et de Sérapis et son environnement. Ajustement J.-P. Laporte de plusieurs plans IAM (M. Borély) 289
A: Soubassement de trois aqueducs parallèles
B: Réservoir répartiteur
C: Fontaine monumentale ornée de statues (*septizonium*)
D: Piles de pierre de taille soutenant la conduite vers le temple E
E: Temple d'Isis et de Sérapis
F: Bâtiment non identifié
17 Lambaese. Restitution du temple, d'après M. Le Glay, *Mélanges J. Leclant* (1994), p. 355, fig 290
18 Lambaese. Dédicace à *Isis Augusta* par deux édiles. Dessin d'après M. Le Glay, *Mélanges J. Leclant* (1994), p. 353 295
19 Lambaese. Statue d'Isis (11.5) 296
A: Photographie d'ensemble, d'après L. Leschi, *Algérie antique* (1952), p. 100
B: Détail de la tête. Cliché Ch. Perrier
20 Lambaese. Tête de Sérapis (11.6). Dessin d'après Ch. Picard, *Manuel d'archéologie grecque*, IV, 2, p. 365 298
21 Lambaese. Éléments de l'autel isiaque portatif (11.10), d'après P. Wuilleumier, *Musée d'Alger, supplément* (1928), pl. IX 300–301
22 Lambaese. Restitution de l'allure générale de l'autel isiaque portatif (11.10) 302

A: Restitution des deux plaques latérales et de la plaque arrière, d'après E. Derder et N. Abdelouahab, *Annales du Musée d'Alger* 4 (1994)
B: Essai de restitution générale. Dessin J.-P. Laporte
23 *Thamugadi.* Situation du temple de la dea Africa, d'Esculape et de Sérapis (A) par rapport à la ville, d'après P.-A. Février, *ANRW* II, 10.2 (1982), p. 396 305
24 *Thamugadi.* Plan d'ensemble du temple de la dea Africa, d'Esculape et de Sérapis. Extraction J.-P. Laporte du plan de fouilles donné par J. Lassus, *La forteresse byzantine de Timgad*, p. 25, fig. 9 306
A. Arrivée de l'avenue dallée
B. Grande place dallée à péristyle (*viridarium*)
C. Grande piscine
D. Temple de la *dea Africa*
E. Temple d'Esculape
F. Temple de Sérapis
25 *Thamugadi.* Grande place dallée à péristyle (*viridarium*) précédant le triple sanctuaire de la dea Africa, d'Esculape et de Sérapis. La partie centrale est cachée sous des constructions tardives 310
26 *Thamugadi.* Tête d'une statue de Sérapis (12.3), d'après M. Le Glay, *Africa romana* VIII (1991), pl. V 311
27 *Thamugadi.* Profil de la même statue (12.3). Dessin J.-P. Laporte 311
28 *Thamugadi.* Le pied de Sérapis (12.5) 312
A: Face et vue de trois-quarts
B: «Pied de Sérapis » du Musée des Offices (Florence)
29 *Thamugadi.* Statuette de bronze représentant Apis couronné (12.8) 314

Y. Le Bohec

Carte

1 Carte de la Tingitane 322

Figures

1 Dédicace à Isis de Banasa. Ph. V. Brouquier-Reddé 323
2 Inscription de Ceuta. Ph. D. Bernal Casasola 328

F. Delrieux

Cartes

1 Les attestations numismatiques des dieux égyptiens en Carie et en Ionie (carte de l'auteur) 333
2 Les attestations numismatiques des dieux égyptiens en Carie et en Ionie à l'époque hellénistique (carte de l'auteur) 334
3 Les attestations numismatiques des dieux égyptiens en Carie et en Ionie à l'époque impériale (carte de l'auteur) 335
4 Les attestations numismatiques de la déesse Isis en Carie et en Ionie (carte de l'auteur) 341
5 Les attestations numismatiques du dieu Sarapis en Carie et en Ionie (carte de l'auteur) 343

Figures

1 Iasos—Berlin, Staat. Mus., coll. Löbbecke (revers) 353
2 Iasos—L. Tondo, p. 167, fig. 4 (revers) 353
3 Iasos—Paris, Bnf, n°764 (revers) 353
4 Iasos—Paris, Bnf, n°762 (revers) 353
5 Iasos—W. Drexler, p. 132, n°XI/3/b, pl. II, n°24 (revers) 353
6 Iasos—*SNG Righetti*, n°35 (droit) 353
7 Iasos—zone du sanctuaire d'Artémis *Astias* (d'après F. Berti, p. 191) 354
8 Iasos—exèdres d'Artémis *Astias* et Aphrodite *Strateia* (cliché de l'auteur) 355

J.-L. Podvin

1 Harpocrate, M.A.N. Saint-Germain-en-Laye 364
2 Anubis et Isis, M.A.N. Saint-Germain-en-Laye 366
3 Lampe naviforme, Musée du Bardo, Tunis 370

C. Sfameni

1 *Capita iugata* di Iside e Serapide. Monaco, Staatliche Münzsammlung, n° inv. A 1517 (*Iside*, p. 247, IV. 256) 381
2 Iside *lactans*. Kassel, Staatliche Museen, n° inv. Go 154 (*Iside*, p. 246, IV. 254) 381
3 Iside Thermouthis-Serapide Agathodaimon. Monaco, Staatliche Münzsammlung, n° inv. 2042 (*Iside*, p. 254, IV. 270) 381

4 Anubis e la mummia di Osiride. San Pietroburgo, Ermitage, n° inv. G. 1521 (O. J. Neverov, «Le thème égyptien dans les amulettes magiques de l'époque de l'Empire Romaine (sic)», in *L'Egitto e l'Italia dall'Antichità al Medioevo*, Atti del III Congresso Internazionale italo-egiziano, Roma CNR—Pompei, 13–19 Nov. 1995 (Roma, 1998), p. 469, fig. 3) 382
5 Anubis e la mummia di Osiride. Disegno su papiro. (H. D. Betz (ed.), *The Greek Magical Papyri in Translation* (London, 1992) (2 ed.), p. 171) 382
6 Serapide in trono e Serapide stante. Köln, Instituts für Altertumskunde der Universität (Merkelbach, *Isis Regina—Zeus Sarapis*, p. 594, fig. 121) 383
7 Anubis (C. Du Molinet, *Le Cabinet de la Bibliothèque de Sainte Geneviève* (Paris, 1692), tav. 30, nn°III–IV) 385
8 Arpocrate sul fiore di loto (B. de Montfaucon, *L'Antiquité expliquée* (Paris, 1719–1724), II, tav. CLVIII) 392
9 Arpocrate sul fiore di loto (A. Capello, *Prodromus iconicus sculptilium gemmarum Basilidiani amulectici atque talismani generis* (Venezia, 1702), n°62) 393
10 Gemma uterina. Vienna, Kunsthistorisches Museum, n° inv. IX B 1255 (*Iside*, p. 258, IV. 278) 395

K. Parlasca

1 Rom, Museo Nazionale Romano Inv. 106548, Relieffragment mit römischem Kaiser, nach Manera/Mazza 409
2 Ehemals Benevent, Museo del Sannio, Relieffragment mit römischem Kaiser, nach Müller 409
3 Rom, Antiquario Palatino Inv. 12498, Relieffragment mit Stierstandarte, nach Roullet 410
4 Rom, Museo Capitolino, Priesterrelief auf Granitsäule, nach Phot. Lembke 410
5 Neapel, Museo Nazionale Inv. 1029, Relieffragment mit Kartusche, nach Roullet 411
6 Ehemals Berlin, Ägyptisches Museum Inv. 16783, Fragment einer „Columna caelata", nach Phot. des Museums 412
7 Rom, Museo Capitolino Inv. 25, Kapitell-Fragment, nach Ensoli Vittozzi 413
8 Ehemals Berlin, Ägyptisches Museum Inv. 16787, Relieffragment mit Falkenkopf, nach Phot. des Museums 414
9 Rom, Magazin der Musei Comunali, Relieffragment aus dem „Ludus Magnus", nach Phot. des Museums 414

10 Rom, Museo Capitolino, Ägyptisierendes Relieffragment mit Palmrispe, nach Kat. *Iside* 415
11 Rom, Antiquario Palatino Inv. 12502, Ägyptisierendes Relieffragment, nach Roullet 416
12 Berlin, Ägyptisches Museum Inv. 16784, Eckblock mit Uräenfries, nach Phot. des Museums 417
13 Rom, Museo Nazionale Romano Inv. 591, Pilasterkapitell mit Hathorkopf, nach Manera/Mazza 417
14 Rom, kaiserzeitliche Gesimsblock beim Mausoleum des Augustus, nach De Vos 418

M. J. Versluys

1 View on the ancient forum and the Capitoline hill with, in the background at the right side, the obelisk and palm tree next to the S. Maria in Aracoeli, drawing by Maarten van Heemskerck (after Hülsen/Egger) 422
2 The Capitoline obelisk and palm tree, with a view from the Capitol towards the colosseum, drawing by Maarten van Heemskerck (after Hülsen/Egger) 425
3 Plan of the southern side of the Capitol with a reconstruction of its buildings and monuments: 1. temple of Jupiter Optimus Maximus, 2. temple of Jupiter Custos (former sacellum of Jupiter Conservator (?), 3. ara gentis Iuliae (?), 4. fornix of P. Cornelius Scipio Africanus major, 5. temple of Jupiter Tonans, 6. two arches, 7. temple of Fides, 8. temple with six columns, 9. temple with four columns, 10. clivus Capitolinus, 11. Neronian arch (?), 12. temple of Veiovis, 13. tabularium, 14. temple of Vespasian and Titus, 15. porticus of the Dei Consentes, 16. temple of Saturnus, 17. vicus Iugarius, 18. area sacra S. Omobono, 19. sanctuary of Carmenta (?), 20. monumental stairs, 21. temples at the forum Holitorum, 22. theatre of Marcellus, porticus Octaviae, 24. temple of Apollo Sosianus, 25. temple of Bellona (?), 26. bath building (?), 27. entrance to the Capitol (after Reusser 1993) 434
4 Remains of the antique structures on the south slope of the Capitol (after Reusser 1993) 436
5 Part of a relief found near the theatre of Marcellus showing Isis Frugifera (after Malaise 1972) 438
6 Roman made Hathor capital found in the via della Consolazione (after Malaise 1972) 439

NOVA ISIACA DOCUMENTA ITALIAE
UN PREMIER BILAN (1978–2001)[1]

par

Michel Malaise

I. *Les Défis*

Lors du premier Colloque international sur les études isiaques tenu à Poitiers en avril 1999,[2] Jean Leclant et Laurent Bricault ont dressé, respectivement, un bilan des recherches étalées sur 40 années et des perspectives pour faire progresser nos connaissances. Le premier auteur[3] notait «un net ralentissement dans la recherche isiaque» depuis le milieu de la décennie des années quatre-vingts, tout en précisant que «la publication d'enquêtes d'ailleurs fort dispersées, et quelques essais de synthèse, n'ont pu renouveler vraiment notre champ d'études, alors que la publication d'inscriptions, de monnaies, de documents isiaques, ne faiblit pas» (p. xxiii). Certes, au cours des dernières années, on a vu éclore quelques ouvrages essentiels. Pour nous limiter au domaine italien, nous mentionnerons la synthèse de K. Lembke sur l'*Iseum Campense* en 1994,[4] et de nombreuses initiatives de nos collègues italiens, tels les Actes de colloques, comme celui tenu à Bologne en 1990 sur *L'Egitto fuori dell'Egitto*[5] ou celui réuni à Rome en 1995 sur *L'Egitto in Italia.*[6] Plus ciblés, les *Atti del Seminario di Studi Messina* de 1993[7] sont riches d'informations pour la présence égyptienne et isiaque en Sicile. La réorganisation du Musée de Naples[8] nous a aussi valu en 1992 une série d'intéressantes contributions réunies dans deux ouvrages: le premier intitulé *Alla ricerca di Iside* (en réalité le volume 49 de 1994 de la revue *La Parola del Passato*), le second doté du même titre, avec la précision *Analisi, studi e restauri dell'Iseo pompeiano nel Museo di Napoli* (Rome, 1992).[9] On ne peut non plus passer sous silence la magnifique exposition tenue à Milan en 1997 et dont le superbe et volumineux catalogue, *Iside, il mito, il mistero e la magia,*[10] offre une documentation inappréciable à travers une série de multiples collaborateurs. Les cultes égyptiens à Rome sont à l'ordre du jour et des équipes de chercheurs italiens se sont attelés à répertorier et revoir toutes les sources provenant de cette ville.[11] La capitale romaine a aussi donné le jour à deux nouveaux ouvrages: O. Lollio Barberi, G. Parola, M. P. Totti, *Le Antichità*

---

[1] Dans la suite de l'exposé, on utilisera les abréviations suivantes, qui ne figurent pas dans la liste proposée pp. xv–xvii.

Budischovsky, *ÉPRO* 61 = M.-C. Budischovsky, *La diffusion des cultes isiaques autour de la mer Adriatique. I. Inscriptions et monuments*, *ÉPRO* 61 (Leiden, 1977).

Capriotti Vittozzi, *Culti egizi nelle Marche* = G. Capriotti Vittozzi, *Oggetti, idee, culti egizi nelle Marche, dalle tombe picene al tempio di Treia* (Tivoli, 1999).

L'Egitto in Italia = N. Bonacasa, M. C. Naro, A. Tullio (éds), *L'Egitto in Italia dall'Antichità al Medioevo. Atti del III Congresso Internazionale Italo-Egiziano Roma, CNR—Pompei, 13–19 Novembre 1995* (Roma, 1998).

Malaise, *Documents nouveaux* = M. Malaise, «Documents nouveaux et points de vue récents sur les cultes isiaques en Italie», dans *Hommages à M. J. Vermaseren*, *ÉPRO* 68, 2 (Leiden, 1978), pp. 627–717.

[2] Cf. *De Memphis à Rome.*

[3] Cf. J. Leclant, «40 ans d'études isiaques: un bilan», dans *De Memphis à Rome*, pp. xxix–xxv.

[4] Cf. K. Lembke, *Das Iseum Campense in Rom. Studie über den Isiskult unter Domitian*, Archäologie und Geschichte 3 (Heidelberg, 1994). Bien des références sont déjà

---

venues s'ajouter à cette étude: L. Sist, «L'Iseo-Serapeo Campense», dans *Iside*, pp. 297–305; M. J. Versluys, «The Sanctuary of Isis on the Campus Martius in Rome», *BABesch* 72 (1997), pp. 159–160; C. Alfano, «L'Iseo Campense in Roma: relazione preliminare sui novi ritrovamenti», dans *L'Egitto in Italia*, pp. 177–206; S. Curto, «Le *columnae caelatae* capitoline», dans *op. cit.*, pp. 389–395; S. Ensoli, «L'Iseo e Serapeo del Campo Marzio con Domiziano, Adriano e i Seviri: l'aspetto monumentale e il culto legato con l'ideologia e la politica imperiali», dans *op. cit.*, pp. 407–438; F. E. Brenk, «The Isis Campensis of Katja Lembke», dans *Imago Antiquitatis. Mélanges Turcan* (Paris, 1999), pp. 133–143. Lors du Colloque de Caen (*L'Égypte à Rome*) qui s'est tenu en novembre 2002, plusieurs communications ont été présentées sur le même temple par St. Francocci, Ch. Vendries et R. Vergnieux.

[5] Cf. C. Morigi Goci, S. Curto, S. Pernigotti (éds), *L'Egitto fuori dell'Egittto. Dalla riscoperta all'Egittologia* (Bologna, 1991).

[6] Cf. *supra*, n. 1. Les *Atti del I Congresso Internazionale Italo-Egiziano. Rome e l'Egitto nell'Antichità classica, Cairo, 6–9 Febbraio 1989*, paru en 1992, contenaient aussi quelques contributions isiaques.

[7] Cf. *La Sicilia tra l'Egitto e Roma: la monetazione siracusana dell'età di Ierone II. Atti del Seminario di Studi Messina 2–4 Dicembre 1993*, Atti Accademia Peloritana dei Pericolanti, suppl. 1—vol. 69–1993 (Messina, 1995).

[8] Le même musée avait déjà abrité en 1983 une intéressante exposition qui avait donné lieu à un livre utile pour la Campanie: *Civiltà dell'antico Egitto in Campania. Per un riordinamento della collezione egiziana del Museo Archeologico Nazionale di Napoli* (Napoli, 1983).

[9] Pour le temple d'Isis à Pompéi, on notera aussi l'ouvrage de P. Hoffmann, *Der Isis-Tempel in Pompeji* (Münster, 1993).

[10] Cf. *supra*, n. 1.

[11] Notamment sous l'impulsion de Luisa Bongrani Fanfoni et de Marina Ciceroni de «La Sapienzia» à Rome.

Egiziane di Roma Imperiale (Rome, 1995) et B. de Rachewiltz, A. M. Partini, *Roma egizia. Culti, templi e divinità egizie nella Roma imperiale* (Rome, 1999). L'Iséum romain de la *Regio* III a été également étudié récemment par M. de Vos dans son ouvrage *Dionysus, Hylas e Isis sui monti di Roma. Tre monumenti con decorazione parietale in Roma antica (Palatino, Quirinale, Oppio)* (Rome, 1997). D'autres temples isiaques continuent à alimenter la bibliographie, et tout particulièrement celui d'*Industria* en Ligurie.[12] La région des Marches, correspondant pour une large part à l'ancien *Picenum*, s'est même vu réserver en 1999 une monographie par Giuseppina Capriotti Vittozzi.[13] Dans un autre domaine, celui de la prosopographie, nous disposons d'un nouvel instrument avec les deux volumes de la *Prosopografia Isiaca* de Fabio Mora.

À tous ces ouvrages, il conviendrait d'ajouter les multiples articles parus dans les revues et les volumes de Mélanges, tel particulièrement le volume 3, *Études isiaques* des *Hommages à Jean Leclant* (Le Caire, 1994). Nous avons recensé le maximum de travaux qui depuis environ 25 ans devraient être pris en compte pour une étude des cultes égyptiens en Italie et nous nous trouvons face à des centaines de références et documents dispersés, souvent d'ailleurs d'un accès malaisé parce que publiés dans des revues peu diffusées. Pour donner une idée quantitative de la production bibliographique qui a trait aux *isiaca* en général, on rappellera que les quatre volumes du magnifique recueil de l'*Inventaire Bibliographique des Isiaca (IBIS)*, dû aux efforts conjugués de Jean Leclant et de Gisèle Clerc, réunissait 1755 notices pour les années 1940–1969, alors que pour les années 1970–1999, Laurent Bricault, qui souhaite nous donner une suite à l'*IBIS*, avec l'aide, entre autres collaborateurs, de Miguel John Versluys et Jean-Louis Podvin, a déjà recensé 4600 titres. Cette inflation d'articles[14] n'est d'ailleurs pas le propre de notre domaine, mais traduit dans toutes les disciplines le nombre croissant de chercheurs et, plus encore, le besoin de productions quantitativement significatives pour justifier postes et crédits universitaires. Il en résulte que la tentation est grande de produire vite et beaucoup, quitte à reprendre, sous une forme plus ou moins légèrement modifiée, une étude déjà soumise aux lecteurs. La multiplication des séminaires, colloques et congrès a souvent les mêmes causes. Les chercheurs qui ont besoin de temps,—on ne le dira jamais assez,—sont pris dans le carcan d'une société qui juge à l'aulne du nombre. Les isiacologues se trouvent face à un problème d'autant plus aigu que l'étude des cultes isiaques s'alimente de nourritures qui leur sont dispensées par des collègues d'horizons très divers, relevant de l'histoire des religions, de l'égyptologie, de la papyrologie, tout comme de l'archéologie, de l'épigraphie et de l'histoire de l'Antiquité classique.

---

[12] Cf. dans l'ordre chronologique: M. Malatino, «Il santuario isiaco di Industria», *Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia, Univ. degli Studi di Perugia, Studi Classici* 25 (1987–88), pp. 153–173; A. Bongioanni, R. Grazzi, «Osservazioni sulla planimetria dell'Iseo di Industria», *Aegyptus* 68 (1988), pp. 3–11; A. Bongioanni, R. Grazzi, «Monteu da Po e il suo Serapeo», dans *Da Quadrata alla Restaurazione. Indagini sul territorio. Atti della giornata di Studi, Brusaro, 1986* (Torino, 1989), pp. 31–37; E. Zanda, «Monteu da Po—Industria: Iseion e area limitrofe. Notiziario per gli anni 1988–1989», *Quaderni della Soprintendenza Archeologica del Piemonte* 10 (1991), pp. 193–198; Bongioanni, «Qual tipo di Oriente si celebrava nell'Iseo di *Industria*», dans *Atti VI Congresso internazionale di Egittologia*, I (Torino, 1992), pp. 61–66; E. Zanda, «Studi su Industria», *Quaderni della Soprintendenza Archeologia del Piemonte* 11 (1993), pp. 29–97; G. Cresci Marrone, «Famiglie isiache ad Industria», dans *Culti pagani nell'Italia settentrionale* (Trente, 1994), pp. 41–51; S. Curto, A. Bongioanni, «Iside in Piemonte», dans *Hommages à J. Leclant*, III (Le Caire, 1994), p. 139–144; E. Zanda, «L'area sacra di Industria», dans *Alessandria e il mondo ellenistico-romano. Atti del II Congresso Internazionale Italo-Egiziano, Alessandria 23–27 Novembre 1992* (Roma, 1995), pp. 241–250; A. Bongioanni, «Culti egizi ed orientali ad Industria», *Bollettino del Gruppo archeologico "Ad Quintum" di Collegno (Torino)* 9 (1996), pp. 75–83; E. Zanda, «Il santuario isiaco d'Industria», dans *Iside*, pp. 352–357. Sur les objets, et notamment les bronzes du site, cf. N. Genaille, «Documents égyptisants du Musée des Antiquités de Turin», *RA* (1975), pp. 227–250; L. Manino, «Sculture di ispirazione alessandrina nel Museo di Antichità di Torino (dell'Iseo di Industria sul Po)», dans *Alessandria e il mondo ellenistico-romano. Atti del II Congresso Internazionale Italo-Egiziano, Alessandria 23–27 Novembre 1992* (Roma, 1995), pp. 348–355; L. Mercando, E. Zanda, *Bronzi da Industria* (Roma, 1998).

[13] Cf. *supra*, n. 1.

Le constat de Jean Leclant cité plus haut n'en demeure pas moins exact, car le chercheur a l'impression de se perdre dans une mer d'informations, plus ou moins pointillistes, mais ressent de plus en plus de mal à garder une vue d'ensemble et à resituer tout cela de manière à renouveler les anciens recueils et travaux de synthèse destinés aux spécialistes.[15] Comme l'a souligné Laurent Bricault,[16] lorsqu'il a tracé au Colloque de Poitiers des perspectives pour l'avenir, nous éprouvons encore le besoin d'enquêtes régionales et iconographiques,[17] de recueils de certains types d'objets comme les lampes, les intailles, les camées, les sceaux ou les monnaies.[18]

---

[14] Il suffit de comparer le volume de revues bibliographiques annuelles telles la *Bibliographie égyptologique annuelle* ou *L'Année philologique* pour s'en convaincre et s'alarmer.

[15] Des synthèses très générales sont certes utiles, mais s'adressent à un public plus large. On peut, par exemple, citer Dunand, *Isis*, ou, mais déjà plus ancien, Fr. Le Corsu, *Isis. Mythe et mystères* (Paris, 1977). Quant à l'ouvrage de Merkelbach, *Isis regina—Zeus Sarapis*, bien que d'un genre différent, et superbement illustré, il est décevant par son manque de nuances et la thèse qui le sous-tend, comme nous l'avons montré dans nos recensions parues dans *Kernos* 10 (1997), pp. 371–372 et dans *CdÉ* 71 (1996), pp. 383–386. En revanche, Turcan, *Cultes orientaux* comporte

Tous ces problèmes liés à la bibliographie, à la fois pléthorique et lacunaire, entraînent des difficultés méthodologiques que nous voudrions rapidement rappeler. Mais avant d'aborder cette question, nous souhaiterions évoquer l'important problème de terminologie que représente l'emploi des mots *isiaca, aegyptiaca,* et, plus récemment, de *pharaonica.* Il est, en effet, primordial que les isiacologues se mettent d'accord sur le vocabulaire utilisé. Pour le mot *isiaca,* on peut reprendre la proposition de L. Bricault:[19] «Est isiaque tout ce qui concerne le culte hors d'Égypte, entre la fin du IV^e^ s. av. J.-C. et la fin du IV^e^ s. apr. J.-C., d'une douzaine de divinités appartenant à un même cercle mythique, mythologique, cultuel et liturgique originaires de la vallée du Nil, à savoir Anubis, Apis, Bubastis, Harpocrate, Hermanubis, Horus, Hydreios, Isis, Neilos, Nephthys, Osiris et Sarapis». Cette définition nous paraît excellente, et chaque mot a son importance. Tout au plus, peut-on se demander si la liste des dieux est vraiment fermée. Si Bès n'appartient pas véritablement à la famille isiaque, il lui est associé. Le terme *aegyptiaca* peut être plus équivoque. On peut considérer, avec J. Yoyotte,[20] et de façon générale, que les *aegyptiaca* désignent les trouvailles faites hors d'Égypte et du Soudan de produits authentiquement égyptiens et d'imitations peu ou prou égyptisantes produites dans les ateliers de Phénicie, de Chypre ou de

---

aux pages 77–127 un excellent chapitre, bien documenté, sur «Isis myrionyme ou Notre-Dame-des-Flots». Sur le problème de l'implantation des dieux égyptiens dans le culte romain, on lira, mais avec un esprit critique, les trois premiers chapitres de S. A. Takács, *Isis and Sarapis*, pp. 1–129.

[16] Cf. L. Bricault, «Études isiaques: perspectives», dans *De Memphis à Rome*, pp. 189–210.

[17] Pour le mode iconographique, nous disposons déjà des excellentes notices, illustrées de très nombreuses planches de qualité, parues de 1981 à 1997 dans les volumes du remarquable *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae* (*LIMC*), qui a abrité les membres de la famille isiaque, mais bien des représentations particulières mériteraient des enquêtes complémentaires.

[18] Pour combler ce vide, L. Bricault coordonne une recherche collective qui débouchera sur une *Sylloge Nummorum Religionis Isiacae et Sarapiacae* (*SNRIS*).

[19] Cf. L. Bricault, «Bilan et perspectives dans les études isiaques», dans E. Leospo, D. Taverna (éds), *La Granda Dea tra passato e presente*, Tropi isiaci 1 (Torino, 2000), p. 91.

[20] Cf. J. Yoyotte, «Pharaonica», dans F. Goddio et *alii* (éds), *Alexandrie, les quartiers royaux submergés* (London, 1998), p. 19.

Rhodes. L. Bricault[21] ajoute à cette définition une dimension chronologique, limitant le terme aux objets «qui ont inondé le bassin méditerranéen depuis le milieu du IIème millénaire jusqu'au IV^e^ s. av. J.-C., c'est-à-dire avant la diffusion des cultes isiaques». Dès lors, il devient nécessaire d'utiliser le néologisme de *pharaonica*, proposé par Paolo Gallo, pour désigner les monuments égyptiens introduits plus tard et intégrés aux sanctuaires ou foyers isiaques.[22] Il reste que nous manquons alors d'un vocable pour caractériser les objets égyptiens ou égyptisants importés hors d'Égypte, à l'époque de la diffusion des cultes isiaques, mais qui sont restés en dehors de ce contexte, comme certains obélisques ou des amulettes égyptiennes étrangères à la famille isiaque. C'est pourquoi, nous n'apporterions pas de limitation chronologique au terme commode d'*aegyptiaca*. La chose est d'autant plus facile que si des *aegyptiaca* ont été intégrés au monde isiaque, nous leur réserverions alors l'étiquette de *pharaonica*.

Nous pouvons à présent revenir aux problèmes de méthodologie. Il faut d'abord toujours rester conscient de la part jouée par le hasard dans la transmission des sources qui parviennent entre nos mains. La découverte d'une seule inscription relatant la dédicace d'un Iséum ou d'un Sérapeum suffit à ajouter un site à notre cartographie isiaque. Mais dans ce domaine, les isiacologues en sont réduits à faire confiance à la clairvoyance d'Isis-Fortuna! D'autres points sont, eux, de notre responsabilité, et tout spécialement la délicate question de l'interprétation des trouvailles. La mise au jour d'une statuette d'Isis-Fortuna lors d'une fouille présente certes en elle-même un intérêt, mais la trouvaille ne prendra tout son sens que si elle est replacée dans un cadre plus ample, qu'il soit, par exemple, iconographique ou géographique. La nécessité est d'autant plus grande lorsqu'il s'agit d'*isiaca* mineurs (statuettes, terres cuites, lampes, intailles) qui ont pu facilement échouer en un lieu par hasard. La situation est plus scabreuse encore avec les objets égyptiens ou égyptisants, dont l'éventuelle insertion dans une ambiance cultuelle ne peut être supposée que si pareils objets s'intègrent à un contexte connu par ailleurs comme isiaque. Tout ce qui est égyptisant ou égyptien ne gravitait pas nécessairement dans la sphère des croyances isiaques. Ainsi, nos réticences sur la valeur religieuse supposée des scènes nilotiques ont été récemment partagées par M. J. Versluys et P. G. P. Meyboom, auteurs d'une belle recherche intitulée *Les scènes dites nilotiques et les cultes isiaques. Une interprétation contextuelle.*[23] Il est cependant incontestable que des produits de l'art égyptien ont été intégrés aux temples isiaques hors d'Égypte, comme l'illustre à merveille le décor[24] de l'Iséum du Champ de Mars ou du sanctuaire de Bénévent. Un cas exceptionnel nous montre bien que des statues égyptiennes pouvaient être comprises et «récupérées» par des fidèles isiaques; il s'agit d'une statue d'un prêtre naophore portant l'effigie d'Osiris (avec inscription hiéroglyphique sur le dos), retrouvée à Tyr,[25] et qui a reçu sur les côtés de la base une inscription grecque et une inscription latine que l'on peut traduire par «prêtre (prophète dans la version grecque) portant (l'image d') Osiris (dans les processions)».

---

[21] Cf. L. Bricault, *op. cit.*, p. 92.

[22] A notre sens, le terme *pharaonica* doit aussi s'appliquer aux œuvres produites dans l'Égypte des Lagides et des empereurs romains. J. Yoyotte, *ibidem* utilise le même terme, mais pour désigner, logiquement dans le cadre d'Alexandrie, les monuments antiques ou ptolémaïques de style «pharaonique» qui ont été importés dans la grande ville portuaire, par ailleurs cité grecque par excellence.

Même les données épigraphiques, pourtant souvent plus directement révélatrices sur les réalités des fidèles et du culte, n'acquièrent tout leur relief qu'une fois intégrées à un dossier plus large. En outre, nous ne sommes pas toujours suffisamment prudents avant d'attribuer une origine géographique à un document. La chose est particulièrement dangereuse lorsqu'il s'agit de recueils, appelés à nourrir les recherches. Pour prendre un exemple, l'ouvrage de Marie-Christine Budischovsky consacré à *La diffusion des cultes isiaques autour de la mer Adriatique*, et très utile par ailleurs, nous semblait renseigner certains documents comme provenant d'un site parce qu'ils étaient conservés dans un musée de l'endroit, et c'est ce que Margherita Bolla[26] nous confirme pour Vérone. De même, le très commode recueil consacré par Anne Roullet[27] aux monuments égyptiens et égyptisants de Rome comporte manifestement des pièces qui n'ont pas appartenu au décor de l'*Urbs*. Nous avons sans aucun doute commis à l'occasion la même faute, mais, par principe, nous avons toujours préféré écarter un document douteux plutôt que de lui assigner une origine usurpée et prendre le risque de fausser les données. Pour fixer l'origine de beaucoup d'*isiaca*, il faudrait de longues et patientes enquêtes, notamment à travers des publications très anciennes, qui peuvent porter de beaux fruits. Ainsi, grâce à un travail minutieux, Nicole Genaille[28] a pu montrer que le sistre dit Strozzi, déjà connu des «Antiquaires» du XVIII^e^ siècle, a été trouvé à Rome dans une tombe de la *via Aurelia Antica* sur le site où sera construite la villa suburbaine de Laurent Corsini, lequel offrit l'objet à Léon Strozzi; il est même bien possible que ce sistre soit à identifier avec l'exemplaire conservé actuellement au Musée de Florence sous le n°5641. Nul doute que des recherches muséographiques approfondies puissent nous livrer de précieux renseignements sur la provenance de tel ou tel objet et lui donner ainsi tout son sens.

---

[23] Communication présentée à Poitiers et publiée dans *De Memphis à Rome*, pp. 111–127, où les auteurs concluent «Le fait qu'une interprétation contextuelle des scènes nilotiques ne mène généralement pas vers une signification en rapport avec le culte d'Isis, est une conclusion qui pose la question de la signification des *aegyptiaca romana* en général» (p. 127). Ce dernier thème est longuement étudié par M. J. Versluys, *Aegyptiaca Romana. Nilotic scenes and the Roman views of Egypt*, RGRW 144 (Leiden, 2002).

[24] Cf. dans le présent volume la communication de Klaus Parlasca.

[25] Cf. A. Erman, *ZÄS* 31 (1893), p. 102; *SIRIS* 359; A. Roullet, *The Egyptian and Egyptianizing Monuments of Imperial Rome, EPRO* 20 (Leiden, 1972), p. 111; *RICIS* 402/0802.

[26] Cf. M. Bolla, «L'Iseo e Serapeo di Verona», dans *Iside*, p. 360.

[27] Cf. A. Roullet, *op. cit.* n. 25.

On l'aura compris, même s'il nous manque encore de nombreuses recherches de détails, il est néanmoins temps de songer aussi à des travaux de portée plus vaste, qu'il s'agisse d'enquêtes couvrant des zones géographiques encore mal connues (comme la Turquie), de l'étude de certains types de documents jusqu'ici peu exploités, mais aussi de la mise à jour de corpus et de la confection d'instruments de travail. C'est ce qu'a bien compris notre collègue Laurent Bricault, en nous faisant, notamment, le cadeau d'un *Atlas de la diffusion des cultes isiaques*, un ouvrage qui nous offre non seulement un remarquable travail cartographique, mais qui a su prendre en compte la dimension diachronique, la diffusion plus ou moins importante de telle ou telle divinité, la nature des témoignages, le caractère isiaque plus ou moins marqué d'une localité, sans oublier les listes commodes des sources énumérées par site, avec pour chacune une orientation bibliographique. Le même auteur[29] a sous presse un *Recueil des inscriptions concernant les cultes isiaques* (*RICIS*), appelé à prendre le relais de la très utilisée *Sylloge inscriptionum religionis Isiacae et Sarapiacae* (*SIRIS*) publiée par Ladislas Vidman à Berlin en 1969. La nécessité de la mise à jour s'imposait puisque le nouveau corpus regroupe 1725 inscriptions, ici toutes traduites, face aux 851 que contenait la *SIRIS.*

---

[28] Cf. N. Genaille, «Le sistre Strozzi (à propos d'objets cultuels isiaques en Italie)», *BSFÉ* 77–78 (1976–77), pp. 55–67.

[29] Laurent Bricault avait déjà publié un recueil commode: *Myrionymi. Les épiclèses grecques et latines d'Isis, de Sarapis et d'Anubis* (Stuttgart-Leipzig, 1996).

Mais, il nous faut aussi réactualiser d'anciens ouvrages pour les domaines déjà bien explorés, en s'aidant de travaux comme ceux que nous venons de relever. Faute de planter ces balises, il deviendra vite impossible de maîtriser et de structurer la masse de nos informations. Une des tâches à mener est donc de rajeunir une série de volumes qui ont vu le jour dans la riche collection des *Études Préliminaires aux Religions Orientales dans l'Empire Romain* (*ÉPRO*),[30] dirigée avec un dynamisme remarquable par Maarten J. Vermaseren, notre regretté collègue d'Amsterdam, qui a donné une véritable impulsion aux études isiaques au cours des années soixante et soixante-dix. Aujourd'hui, plusieurs de ces volumes ont besoin d'être complétés, et c'est le cas de nos deux études parues en 1972: *Inventaire préliminaire des documents égyptiens découverts en Italie* (*ÉPRO* 21) et *Les conditions de pénétration et de diffusion des cultes égyptiens en Italie* (*ÉPRO* 22). Vu la floraison des publications relatives aux *isiaca* italiens, nous avons profité des *Hommages à Maarten J. Vermaseren* (*ÉPRO* 68, pp. 627–717) pour lui offrir en 1978 une tentative de mise à jour de notre travail intitulée *Documents nouveaux et points de vue récents sur les cultes isiaques en Italie.* Depuis lors s'est écoulé un quart de siècle au cours duquel nous avons accumulé un maximum de références relatives à ce sujet et nous voudrions repenser notre première synthèse. Pareille entreprise suscite une multitude de problèmes et de questions, que nous aimerions soumettre à votre sagesse et à vos suggestions.

Pour des raisons économiques triviales, il semble impensable de reprendre tout *ab ovo.* En ce qui regarde l'*Inventaire,* faut-il en reproduire le texte, en ajoutant pour chaque entrée nouveaux commentaires, références bibliographiques et recoupements avec les recueils postérieurs à notre première tentative ? Cela conduirait à un volume énorme. Le cas de l'étude de l'*Iseum Campense* est exemplatif: ce site seul vient à peine de donner le jour à une monographie de 271 pages que l'on compte déjà de nombreuses études complémentaires. Dans le domaine épigraphique, est-il utile de reprendre toutes les inscriptions quand nous allons disposer d'une édition récente de ce matériel avec le *RICIS* de Laurent Bricault ? Pour les documents archéologiques, nous ne disposons pas du même instrument commode, mais signaler tous les ouvrages qui les comprennent risque aussi de mener fort loin, et pour plusieurs d'entre eux on trouvera des indications bibliographiques, du moins partielles, dans des recueils, ouvrages ou catalogues récents. Et cependant, il serait bien commode de disposer pour tous les *isiaca* italiens d'un seul ouvrage qui regrouperait toutes les sources et permettrait de rassembler leurs références bibliographiques, constituant ainsi une sorte de guide. La formule adéquate reste à inventer, mais il nous semble qu'il faille plutôt s'orienter vers un inventaire bibliographique, répertoriant les documents et nous livrant facilement accès aux études qui en ont été faites et aux illustrations qui les reproduisent.

---

[30] La série a été poursuivie par l'éditeur Brill, sous l'étiquette générique de *Religions in the Graeco-Roman World.*

Pour l'étude historique exposée dans notre volume de synthèse, il paraît aussi peu aisé d'imaginer une seconde édition faisant place à toutes les récentes discussions et hypothèses. Nous pensons qu'il vaudrait mieux imaginer une nouvelle monographie qui serait conçue de manière à compléter les vues exposées, nuancer les points de vue, discuter les études des dernières années, tout cela dans le but de voir dans quelle mesure les conclusions déjà dégagées doivent être remaniées. Tout cela pourrait d'abord prendre forme à travers de larges articles de synthèse.

En attendant de mettre au point ces projets, nous voudrions dans la suite de cet exposé, esquisser un premier bilan de l'apport que constituent inscriptions et objets qui sont venus enrichir nos connaissances[31] depuis la mise à jour exécutée en 1978 dans les *Hommages à Maarten J. Vermaseren.* Cette tentative, qui ne prétend pas avoir déjà tiré parti de tout ce qui a été publié depuis lors, sera essentiellement axée sur le phénomène de la diffusion: dispersion géographique, pénétration dans les différents milieux socio-professionnels, part respective revenant aux théonymes et aux représentations des membres de la famille isiaque.

---

[31] Cette mise à jour repose évidemment sur nos dépouillements, mais a été facilitée par la consultation des deux livres de L. Bricault, son tout récent *Atlas* et son *RICIS*, actuellement sous presse, dont il a eu la grande amabilité de nous fournir une copie du manuscrit. Il est clair que des lectures futures permettront encore d'enrichir les dossiers.

II. *Liste des* nova isiaca

Le plus simple nous semble de commencer par énumérer les nouveaux documents, que nous présenterons dans l'ordre géographique que nous avions retenu dans nos travaux antérieurs. Les sites qui n'apparaissaient pas dans nos anciens relevés sont précédés du signe +. Pour les lieux qui avaient déjà été inventoriés, nous avons brièvement évoqué les trouvailles isiaques effectuées auparavant. La numérotation utilisée pour chaque site a été choisie de manière à faire suite à nos deux précédents recueils ou à venir s'intercaler au bon endroit par rapport à ces derniers.

Histrie

+*Nesactium (Vizace)*

1. Sistre miniature en bronze, à l'extrémité ornée d'un chat, retrouvé dans la nécropole en position isolée (cf. Budischovsky, *ÉPRO* 61, p. 173, n°IX).

+*Nona*

1. Lampe en terre cuite avec **Harpocrate**, exhumée près de la porte monumentale romaine (II^e s. apr. J.-C.) (cf. Budischovsky, *ÉPRO* 61, p. 181, n°IV, 7).

+*Parentium (Porec)*

1. Autel avec dédicace à **Isis *Augusta*** (= *RICIS* 514/0301).
2. Statuette en bronze d'**Isis-Fortuna** provenant d'une villa romaine (époque impériale) (cf. B. Portulano, «Ritrovamento di un bronzetto di Iside-Fortuna a Loron (Parenzo-Istria)», *Atti e Memorie della Società Istriana di Archeologia e Storia Patria* 99 (1999), pp. 501–511).

Tergeste (Trieste)

5. Tête de **Sérapis** en calcaire (41 cm) (cf. Kater-Sibbes, *Sarapis monuments*, n°536; Budischovsky, *ÉPRO* 61, pp. 162–163, n°I, 4 et pl. LXXXa).
6. Une seconde statuette en bronze d'**Isis-Fortuna** trouvée dans les fouilles de Bosco Pontini (I^er s. apr. J.-C.) (cf. Budischovsky, *ÉPRO* 61, p. 165, n°I, 9 et pl. LXXXIIb; *Iside*, p. 471, n°V.119).
7. Deux autres statuettes en bronze d'**Isis-Fortuna** (cf. Budischovsky, *ÉPRO* 61, p. 165, nn°I, 10–11 et pl. LXXXIIIa–b; il est possible que le n°I, 10 provienne d'Aquilée).

8. Lampe en terre cuite avec une divinité panthée tenant, entre autres, un sistre, exhumée via San Michele (fin I^{er} s. apr. J.-C.) (cf. Budischovsky, *ÉPRO* 61, p. 165, n°I, 12).

Site déjà connu pour un autel d'époque impériale dédié à Isis *Augusta* et des statuettes en bronze de la déesse (cf. Malaise, *Inventaire*, pp. 4–5, *Tergeste* 1, 3–4).

+ *Valle (Bale)*

1. Statuette en bronze d'**Osiris** d'importation égyptienne trouvée dans une tombe romaine (cf. Budischovsky, *ÉPRO* 61, p. 168, n°VI).

Vénétie

Altinum (Altino)

4. Statuette acéphale d'**Isis** en marbre (29,5 cm) originaire d'une nécropole proche de la *via Annia* (I^{er} s. apr. J.-C.) (cf. *Iside*, p. 470, n°V.117).

Site déjà connu comme isiaque par trois documents: un autel avec les représentations d'Isis, Harpocrate et Anubis, une intaille avec tête de Jupiter-Sérapis, et un moule en terre cuite avec les bustes d'Isis, Sérapis et Anubis, ce dernier retrouvé aussi dans une nécropole proche de la *via Annia* (cf. Malaise, *Inventaire*, p. 6, *Altinum* 1–3).

Aquileia (Aquilée)

23a. Fragment d'un petit autel avec dédicace au dieu grand **Sérapis** trouvé près du Monastero (II^e s. apr. J.-C.) (= *RICIS* 515/0120).
23b. Fragment d'un bloc de marbre avec *[D]omino S(oli) s(acrum) ou* ***S(erapi)***; découvert près du Monastero (II^e–III^e s. apr. J.-C.) (= *RICIS* *515/0123).
23c. Fragment d'inscription grecque mentionnant un Alexandrin, portant le titre de [sto]liste (= *RICIS* 515/0125).
36. Tête en marbre avec *calathos* orné d'un croissant lunaire et petites cornes de **Déméter-Io-Isis** (cf. Budischovsky, *ÉPRO* 61, p. 128, n°31; J. J. Herrmann, «Demeter-Isis or the Egyptian Demeter ? A Graeco-Roman Sculpture from an Egyptian Workshop in Boston», *JDAI* 114 (1999), p. 113, n°3 et fig. 3).

37. Deux têtes d'**Isis** en bronze (cf. Budischovsky, *ÉPRO* 61, p. 134, nn°50–51).
38. Deux statuettes en bronze d'**Isis *Lactans*** (cf. Budischovsky, *ÉPRO* 61, pp. 133–134, nn°47–48 et pl. LXXa-b; le n°47 repris dans *Iside*, p. 458, n°V.94 est mentionné comme «da Aquileia»).
39. Statuette en bronze d'**Isis** (IIe s. apr. J.-C.) (cf. Budischovsky, *ÉPRO* 61, p. 135, n°53; *Iside*, p. 460, n°V.97 mentionné comme «da Aquileia»).
40. Tête d'**Isis-Déméter** en terre cuite (IIe s. apr. J.-C.) (cf. Budischovsky, *ÉPRO* 61, p. 135, n°54 et pl. LXXIIb; *Iside*, p. 458, n°V.95 mentionné comme «da Aquileia»).
41. Statuette en bronze d'**Isis Panthée** (cf. Budischovsky, *ÉPRO* 61, pp. 135–136, n°55).
42. Deux statuettes en bronze d'**Isis-Fortuna** (Ier–IIe s. apr. J.-C.) (cf. Budischovsky, *ÉPRO* 61, p. 136, nn°56–57 et pl. LXXIIIa).
43. Tête de **Sérapis** en calcaire (8 cm) (cf. Budischovsky, *ÉPRO* 61, p. 129, n°34).
44. Tête de **Sérapis** en marbre (30 cm) (IIe s. apr. J.-C.) (cf. Budischovsky, *ÉPRO* 61, p. 129, n°35).
45. Buste de **Sérapis** (cf. Kater-Sibbes, *Sarapis monuments*, n°578; Budischovsky, *ÉPRO* 61, p. 130, n°37).
46. Buste de **Sérapis** en bronze (cf. Kater-Sibbes, *Sarapis monuments*, n°579; Budischovsky, *ÉPRO* 61, p. 130, n°38).
47. Statuette en bronze d'**Harpocrate** (cf. Budischovsky, *ÉPRO* 61, pp. 137–138, n°63).
48. Quatre statuettes d'**Osiris** en bronze de Basse Époque (cf. Budischovsky, *ÉPRO* 61, pp. 136–137, nn°58–61 et pll. LXXc, LXXIa–c).
49. Lampes en terre cuite avec disque orné de la tête de **Sérapis** et de Jupiter-Ammon (cf. Budischovsky, *ÉPRO* 61, p. 137, n°62).
50. Lampe en terre cuite avec **Harpocrate** (IIe s. apr. J.-C.) (cf. Budischovsky, *ÉPRO* 61, p. 138, n°64).
51. Trois oushebtis (cf. Budischovsky, *ÉPRO* 61, p. 139, nn°67–69).
52. Tête de prêtre égyptien en basalte (Ier s. av. J.-C.) (cf. Budischovsky, *ÉPRO*, 61, p. 133, n°46 et pl. LXXXb; *Iside*, p. 469, n°V.116 mentionnant «da Aquileia»).
53. Statuette en bronze de **Bastet** en chatte (cf. Budischovsky, *ÉPRO* 61, p. 138, n°64 et pl. LXXIIc).
54. Statuette d'**Imhotep** en bronze (cf. Budischovsky, *ÉPRO* 61, p. 139, n°70 et pl. LXXIIIb).

55. Lame de bronze qui se divise en deux pour former les deux têtes de divinités égyptiennes (Amon ? et Sekhmet ?) (cf. Budischovsky, *ÉPRO* 61, p. 140, n°72).

Site isiaque bien connu par ailleurs, entre autres par plusieurs inscriptions. Sur ce site et la diffusion dans la région, voir Malaise, *Inventaire*, pp. 6–13; M.-Ch. Budischovsky, «La diffusion des cultes égyptiens d'Aquilée à travers les pays alpins», *AAAdr* 9 (1973), pp. 207–227; *ead.*, «Les cultes orientaux à Aquilée et leur diffusion en Istrie et Vénétie», *AAAdr* 12 (1977), pp. 99–123; *ead.*, «Dieux et cultes d'origine égyptienne dans l'espace adriatique», dans Ch. Delplace, Fr. Tassaux (éds), *Les cultes polythéistes dans l'Adriatique romaine* (Bordeaux, 2000), pp. 239–261; A. Giovannini, Fr. Maselli Scotti, «Presenze egizie ad Aquileia», dans *Iside*, pp. 363–364; E. Leospo, «La diffusione del culto isiaco nell'Italia settentrionale», dans *Iside*, pp. 365–367.

+*Boi di Caprino*

1. Statuette en bronze d'**Harpocrate** (II^{e} s. apr. J.-C. ?) (cf. *Iside*, p. 457, n°V.93).

+ *Castel Tirolo*

1. Statuette en bronze d'**Isis-Fortuna** (cf. G. Paci, «La dedica isiaca da Mama d'Avio e la diffusione dei culti egizi in Trentino ed Alto Adige», *Annali Museo Civico Rovereto* 5 (1989), p. 20).

+ *Civezzano*

1. Statuette en bronze d'**Isis-Fortuna** (cf. Paci, *op. cit.*, p. 19).

Civitas Camunnorum (Cividate Camuno, dans le Val Camonica)

3. Petit autel dédié à **I(sis)** ou I(uno) ***Regina*** par un couple, Tiberius Claudius Hilarinus et Valeria Prima (= *RICIS* *515/1302).
4. Petit autel en pierre dédié à **Isis *Regina*** par Appia Prima, fille de Titus (milieu I^{er} s. apr. J.-C. ?) (= *RICIS* 515/1303).
5. Fragment d'autel dédié à **Isis**, sans doute *Regina*, par Lucius Cu[onius . . .] (milieu I^{er} s. apr. J.-C. ?) (= *RICIS* 515/1304).

Site déjà enregistré pour une dédicace à Isis et Sérapis (cf. Malaise, *Inventaire*, p. 14, *Cividate* 1 = *RICIS* 515/1301).

+ *Giubiasco*

1. Tasse en terre sigillée avec **Isis, Harpocrate et Anubis** (I^{er} s. apr. J.-C.) (cf. Klumbach, dans *Mélanges E. Vogt* (1966), pp. 173–182).

+*Lendinara*

1. Dédicace *ex monitu* à **Isis** par un certain Antenor, trouvée près de l'église San Francesco (= *RICIS* 515/0501).

+*Lomasso Godenso*

1. Statuette en bronze d'**Isis** (cf. Paci, *op. cit.* p. 19).

+*Monate*

1. Statuette en bronze d'**Harpocrate** (époque impériale) (cf. *Iside*, p. 271, n°IV.304 avec la mention «forse da Monate»).

+*Monte San Martino*

1. Statuette en bronze d'**Isis-Fortuna** (cf. Paci, *op. cit.* p. 19).

+ *Opitergium (Oderzo)*

1. Buste en bronze de **Sérapis** (7 cm) (cf. Budischovsky, *ÉPRO* 61, p. 113, n°XVIII, 2).
2. Deux oushebtis et une figurine égyptisante (cf. Budischovsky, *ÉPRO* 61, p. 114, n°XVIII, 3).

Patavium (Padoue)

2a. Stèle funéraire gravée d'un texte identique sur les deux côtés pour Petia Severa, affranchie de Caius, par sa sœur Iulia Aura et pour Quintus Terentius Nireus. Les deux côtés du fronton sont respectivement décorés d'un sistre et d'une patère. Retrouvée via Belzoni (fin I^{er} s.–début II^{e} s. apr. J.-C.) (= *RICIS* 515/0602).

2b. Petit autel dédié en ex-voto à **Isis** par Decumia Vitalis (milieu II^{e} s. apr. J.-C.) (= *RICIS* 515/0603).

Site déjà enregistré pour deux dédicaces à Isis *Regina*, (cf. Malaise, *Inventaire*, p. 16, *Patavium* 1–2 = *RICIS* 515/0809 et 515/0601), et un fragment d'une tête de Sérapis (cf. Malaise, *Documents nouveaux*, p. 630, *Patavium* 3).

Sublavio (Ponte Gardena)

3. Statuette en bronze d'**Harpocrate** (cf. Paci, *op. cit.*, p. 20).

Site qui avait déjà livré deux inscriptions dédiées à Isis *Augusta* et *Myrionyma* (cf. Malaise, *Inventaire*, p. 15, *Sublavio* 1–2 = *RICIS* 515/1401–2).

Tridentum (Trente)

2. Statuette en bronze d'**Harpocrate** (cf. Paci, *op. cit.*, p. 19).

Site déjà connu pour une statuette d'Apis (cf. Malaise, *Documents nouveaux*, p. 630, *Tridentum* 1).

Verona (Vérone)

10a. Fragment d'amphore trouvé près de San Stefano avec l'inscription *ISISENNAO* que Bricault propose d'interpréter comme un texte grec transcrit en latin et signifiant «au temple d'**Isis**» (= *RICIS* 515/0811).

Site assuré comme isiaque par plusieurs inscriptions à Isis et à Sérapis, ainsi que par des trouvailles de diverses sculptures, dont certaines égyptisantes. Sur ce site, voir Malaise, *Inventaire*, pp. 18–20; *id.*, *Documents nouveaux*, pp. 630–631; *RICIS* 515/0801–808 et 515/0810, 515/0812; M. Bolla, «L'Iseo e Serapeo di Verona», dans *Iside*, pp. 358–362.

Transpadane

+*Comum (Côme)*

1. Matrice pour médaillon d'applique en terre cuite avec les bustes d'**Isis** et de **Sérapis** affrontés de part et d'autre d'un épi central, retrouvée via Regina (II^{e} s. apr. J.-C. ?) (cf. *Iside*, p. 281, n°IV.322).

+*Vercellae (Vercelli)*

1. Statuette d'**Harpocrate** en terre cuite retrouvée dans une nécropole (cf. N. Genaille, «Documents égyptisants du Musée des Antiquités de Turin», *RA* 1975, II, pp. 243–244 et figs. 23–24).

Émilie

Bononia (Bologne)

3b. Cippe en pierre avec en relief un enfant nu portant un doigt à la bouche, comme Harpocrate, et tenant un caducée de sa main gauche. L'inscription funéraire est dédiée à Caius Nonius Pius, un enfant de six ans, par sa sœur Nonia Spes (= *RICIS* 512/0501).

Le caractère isiaque du site était déjà attesté par deux ou trois dédicaces à Isis et un bloc de basalte avec inscription hiéroglyphique (cf. Malaise, *Inventaire*, pp. 24–26; *RICIS* 512/0502–0504).

+*Cusercoli*

1. Base cylindrique d'une statuette avec dédicace de L. Clodius Tertius et L. Clodius Dyrrachinus pour **S(érapis)** (I^er^–II^e^ s. apr. J.-C.) (= *RICIS* 512/0301).

Forum Cornelii (Imola)

2. Buste en terre cuite de **Sérapis** (6 cm) (cf. Budischovsky, *ÉPRO* 61, p. 72, XI.2; G. Susini, «I culti orientali nella Cispadana», dans *Hommages à M. J. Vermaseren*, *ÉPRO* 68 (Leiden, 1978), p. 1205, n°32).

Site déjà répertorié pour une statuette en bronze de Sérapis (cf. Malaise, *Inventaire*, p. 26, *Forum Cornelii*, 1 = Kater-Sibbes, *Sarapis monuments*, n°531).

Parma (Parme)

2. Anse de lampe en terre cuite en forme de buste de **Sérapis** sortant d'un lotus (I^er^–II^e^ s. apr. J.-C.) (cf. Budischovsky, *ÉPRO* 61, p. 51, n°III, 3 et pl. XXIXb; *Iside*, p. 474, n°V.124).

Site déjà connu pour une statuette en bronze d'Isis-Fortuna (cf. Malaise, *Inventaire*, p. 29, *Parma* 1; G. Susini, *op. cit.*, p. 1210, n°54).

Ravenna (Ravenne)

7. Tête en marbre de **Sérapis** (II^e^ s. apr. J.-C.) (cf. Kater-Sibbes, *Sarapis monuments*, n°533; Budischovsky, *ÉPRO* 61, p. 81, n°XVIII, 4 et pl. XLVIII).

8. Petit buste de **Sérapis** en terre cuite trouvé lors des fouilles à San Giovanni Evangelista (cf. Budischovsky, *ÉPRO* 61, p. 81, n°XVIII, 5; G. Susini, *op. cit.* p. 1205, n°27).

Site ayant livré un sarcophage dont le décor a peut-être des connotations isiaques (cf. Malaise, *Inventaire*, p. 29–31, *Ravenna* (1) = *RICIS* 512/0101).

+*Spina*

1. Sistre en bronze (cf. Budischovsky, *ÉPRO* 61, p. 82, n°XX.1; Susini, *op. cit.*, p. 1205, n°30).

Veleia

6. Applique en bronze en forme de buste d'**Isis** (époque impériale) (cf. Budischovsky, *ÉPRO* 61, p. 47, n°II, 2; *Iside*, p. 473, n°V.122, avec la précision «da Veleia»).

Nous avions identifié *Veleia*, 2 comme une Isis-Fortuna (cf. Malaise, *Inventaire*, p. 34), mais il s'agit d'une Isis panthée (cf. Budischovsky, *ÉPRO* 61, n°II, 3 et pl. XXVIIa–b). Site déjà connu par un ex-voto dédié à Isis et Osiris (cf. Malaise, *Inventaire*, p. 34, *Veleia* 1 = *RICIS* 512/0801) et quatre statuettes d'Isis (cf. Malaise, *Inventaire*, pp. 34–35, *Veleia* 2–5).

Ligurie

+*Alba (Monticello d'Alba)*

1. Partie supérieure d'une stèle, sur le tympan de laquelle on reconnaît notamment un sistre, une situle et une patère. De l'inscription subsiste seulement une partie des deux premières lettres, sans doute le début du nom du défunt (I^er^–II^e^ s. apr. J.-C.) (= *RICIS* 513/0301).

Ombrie[32]

+*Attidium (Attigio)*

1. Fragment architectural découvert dans le pavement d'une maison à Colle Paganello avec [---]*ior Serap*; on peut songer au nom de

---

[32] Cf. S. M. Marengo, «I culti orientali dell'Italia centrale adriatica», dans Ch. Delplace, Fr. Tassaux (éds), *Les cultes polythéistes dans l'Adriatique romaine* (Bordeaux, 2000), pp. 207–221.

Sérapis, à la mention d'un Sérapeum, voire d'un nom théophore (II^e^ s. apr. J.-C.) (= *RICIS* *510/0301).

+*Iguvium (Gubbio)*
1. Sistre en bronze surmonté de **Bastet** retrouvé dans une tombe (112–138 apr. J.-C.) (cf. *Iside*, p. 497, n°V.178).
2. Petite figurine d'**Harpocrate** en faïence exhumée dans la tombe d'un enfant (96–117 apr. J.-C.) (cf. *Iside*, p. 498, n°V.179).

+*Mevaniola (Pianetto)*
1. Statuette en terre cuite d'**Isis *Lactans*** récupérée dans une tombe (II^e^–III^e^ s. apr. J.-C.) (cf. Budischovsky, *ÉPRO* 61, p. 45, n°VIII et pl. XXV; Susini, *op. cit.*, p. 1202, n°17).
2. Statuette en terre cuite d'**Anubis** provenant des fouilles (cf. Susini, *op. cit.*, p. 1202, n°18).

Sentinum (Sassoferrato)
3. Buste en calcite acéphale d'**Isis** ou de reine lagide en Isis (12 cm) (I^er^ s. av. J.-C.) (cf. *Iside*, p. 489, n°V.148 avec la précision «da Sentino»); G. Capriotti Vittozzi, *Culti egizi nelle Marche*, pp. 167–169 et fig. 51, où la provenance est dite inconnue).
4. Statuette d'**Apis** en bronze (cf. Budischovsky, *ÉPRO* 61, p. 36, n°I, 4; *Iside*, p. 490, n°V.149: objet retrouvé non loin de la statuette d'Isis; G. Capriotti Vittozzi, *Culti egizi nelle Marche*, pp. 200–201, n°II.27.B et fig. 76).
5. Figurine en terre cuite d'un type mixte surmontant un corps d'oushebti par une tête d'**Osiris** coiffé de l'*atef* (cf. G. Capriotti Vittozi, *Culti egizi nelle Marche*, pp. 216–217, n°II.35.T et fig. 93; ce type d'objets hybrides est étudié par le même auteur, *op. cit.*, pp. 131–145).

Lieu déjà connu par une inscription dédiée à Jupiter Sol Invictus Sérapis (II^e^–III^e^ s. apr. J.-C.) (= *RICIS* 510/0201) et une statuette en bronze d'Isis-Fortuna (cf. Malaise, *Inventaire*, p. 40, *Sentinum* 1–2; *Sentinum* 2 = *Iside*, p. 489, V.147 = G. Capriotti Vittozzi, *Culti egizi nelle Marche*, pp. 187–189, n°II.17.B et figs. 64–65). Sur ce site, cf. N. Frapiccini Alfieri, «Un bronzetto di Iside-Fortuna da Sentinum», *Picus* 10 (1990), pp. 177–197; G. Capriotti Vittozi, *op. cit.*, pp. 78–81.

+Seripola (territoire d'Ameria)

1. Autel avec dédicace relatant l'offrande d'une *spira* (sans doute un bracelet en forme de serpent) à *Bona Dea Isiaca* (époque impériale) (= *RICIS* 503/0901).

Étrurie

Caere (Cerveteri)

3. Manche (?) en os avec **Isis-Thermouthis** en serpent entourée d'**Isis** et **Sérapis** (Ier s. apr. J.-C. ?) (cf. V. Tran tam Tinh, *Sérapis debout. Corpus des monuments de Sérapis debout et étude iconographique*, *ÉPRO* 94 (Leiden, 1983), pp. 108–109, n°IB 7 et fig. 33; *Iside*, p. 283, n°IV.326).

Site déjà inventorié pour une plaque en marbre avec Isis-Sothis et une tête d'Harpocrate en terre cuite (cf. Malaise, *Inventaire*, p. 42, *Caere* 1–2).

Florentia (Florence)

11. Fragments d'un ex-voto, émanant peut-être d'une affranchie, retrouvé sur l'emplacement du temple d'Isis, à un angle de la via Borgo dei Greci, du côté de la piazza S. Firenze (IIe–IIIe s. apr. J.-C.) (= *RICIS* 511/0211).
12. Fragments qui pourraient appartenir à l'architrave du temple d'**Isis**. La dédicace émane d'une affranchie (IIe s. apr. J.-C.) (= *RICIS* 511/0212).
15. Partie supérieure d'une **Isis** en basalte d'époque saïte provenant de la zone de l'ex hôpital de Bonifacio (cf. *Iside*, p. 483, n°V.141).
16. Tête de **Sérapis** en marbre italien (23 cm) (cf. Kater-Sibbes, *Sarapis monuments*, n°527).

Ville déjà connue comme isiaque grâce à plusieurs inscriptions, dont six à Isis *Regina*, et une tête de Sérapis retrouvée derrière l'église S. Blaise. Sur ce site, cf. Malaise, *Inventaire*, p. 46–48 et *RICIS* 511/0201–0210; M. C. Guidotti, «L'Iseo di Firenze», dans *Iside*, p. 369. Sur la localité proche de Fiesole, cf. *ead.*, «L'Iseo di Fiesole», dans *Iside*, p. 368.

+*Luna (Luni)*

1. Plaque en marbre trouvée avec une lampe en bronze de type égyptisant. Vettia Pasipila offre à **Isis** une robe (*stola*), un manteau (*amictus*) et des yeux en or. Cette femme doit être une affranchie des Vettii de *Luna*. Les yeux pourraient constituer un ex-voto pour la guérison d'une ophtalmie (= *RICIS* 511/0701).
2. Statuette en bronze d'**Isis-Fortuna** provenant de la zone du *Capitolium* (II^e–III^e s. apr. J.-C. ?) (cf. *Iside*, p. 499, n°V.182).
3. Lampe osiriforme en bronze; **Osiris** est coiffé du *nemes*, tandis que le suaire est décoré de curieuses figures égyptisantes et le dos, de quatre vases-canopes. L'objet a été retrouvé en compagnie de l'inscription citée ci-dessus (cf. P. Gallo, dans *Iside*, p. 500, n°V.183).
4. Statuette en bronze d'**Harpocrate** (cf. *Iside*, p. 373).
5. Statuette en bronze d'un taureau **Apis**, qui a perdu son croissant lunaire placé entre les cornes (cf. *Iside*, p. 499, n°V.181).
6. Présence d'un uraeus sur deux petits chapiteaux retrouvés dans une zone sise au sud du forum (cf. *Iside*, p. 373).

Sur ce site, on verra P. Gallo, «Gli aegyptiaca della colonia romana di Luni», dans *Archeologia nei territori Apulo-Versiliese e Modenese-reggiano* (1994), pp. 67–87; A. Frova, «I culti isiaci a Luni», dans *Iside*, p. 373.

Orbetello

4. Oushebti en terre cuite (cf. J. Leclant, *Orientalia* 30 (1961), p. 403).

Ce site avait déjà livré un sistre, une amulette et un oushebti (cf. Malaise, *Inventaire*, p. 48, *Orbetello* 1–3).

+*San Vincenzino a Cecina*

1. Statuette fragmentaire d'**Isis** en albâtre (15 cm) trouvée dans le *triclinium* de la villa romaine (II^e s. apr. J.-C. ?) (cf. *Iside*, p. 486, n°V.143).

Picenum[33]

+*(?)Ancona (Ancône)*

1. Statuette en marbre de **Sérapis**, peut-être trouvée dans la région d'Ancône. Le dieu lève le bras gauche comme pour s'appuyer

---

[33] Cf. S. M. Marengo, *op. cit.* n. précédente.

sur un sceptre, tandis que la main droite baissée devait tenir une patère (cf. Budischovsky, *ÉPRO* 61, p. 34, n°IX,1; V. Tran tam Tinh, *Sérapis debout. Corpus des monuments de Sérapis debout et étude iconographique*, ÉPRO 94 (Leiden, 1983), p. 115, n°IB 28 et fig. 42).
2. Lampe en terre cuite avec **Isis *Lactans*** (IIe–IIIe s. apr. J.-C.) (cf. V. Tran tam Tinh, *Isis lactans. Corpus des monuments gréco-romains d'Isis allaitant Harpocrate*, ÉPRO 37 (Leiden, 1973), p. 106, n°A80: provenance inconnue; Budischovsky, *ÉPRO* 61, p. 34, n°IX, 1: Musée national d'Ancône).

+*Canneto di Tronzano (près de Mozzano Ascoli)*
1. Statuette en bronze d'**Isis-Fortuna** (cf. G. Capriotti Vitozzi, *Culti egizi nelle Marche*, pp. 64–65, 195–197, n°II.22.B et figg. 74–75).

+*Carassai*
1. Oushebti en terre cuite (cf. G. Capriotti Vittozzi, *Culti egizi nelle Marche*, pp. 66, 223–225, n°II.40.T et figg. 99–100).

+*San Ginesio*
1. Statuette d'**Osiris** en bronze (cf. G. Capriotti Vittozzzi, *Culti egizi nelle Marche*, pp. 77, 199, n°II.26.B).

Trea (Treia)
2. Petit bronze d'**Harpocrate** (cf. G. Bejor, *Trea. Un municipium piceno minore* (1977), pp. 83 et 125; G. Capriottti Vittozzi, *Culti egizi nelle Marche*, pp. 201–204, n°II.28.B et fig. 77).

Le site était déjà connu (cf. Malaise, *Documents nouveaux*, p. 638, *Trea* 1) pour une tête de Sérapis[34] en marbre blanc, dont la taille (47 cm avec la partie inférieure restante du *calathos*) paraît convenir pour une statue cultuelle; une petite statue fragmentaire de reine ou de prêtresse (43,7 cm) en diorite de l'époque ptolémaïque;[35] et une statue égyptienne royale acéphale (69 cm) en diorite (?) d'époque ptolémaïque tardive,[36] sans compter un fragment de jambe[37] et un pied[38] ayant appartenu à deux autres sculptures égyptiennes en pierre.[39] Les fouilleurs ont repéré une cour entourée de pièces, deux mosaïques (dont une figurée avec la représentation d'un chien courant et d'un ibis) et les restes d'installations hydrauliques (à mettre peut-être en rapport avec l'inscription *CIL* IX, 5652). Des fragments architecturaux ont été réutilisés, dont un imposant chapiteau corinthien. Tous ces indices semblent bien indiquer la présence d'un temple égyptien, situé à l'emplacement de l'actuel «Santissimo Crocifisso» et du couvent annexe, et dont l'époque d'épanouissement serait à placer vers la fin de l'époque de Hadrien ou le début de l'époque antonine. Sur ce lieu, cf. G. Capriotti, «Treia», dans *Iside*, pp. 374–375; G. Capriotti Vittozzi, «Le statue egizie di Treia», *Picus* 16–17 (1996–97), pp. 7–22; *ead.*, dans *Iside*, pp. 501–502; *ead.*, «Testimonianze di culti egizi nell'antica Trea», dans *L'Egitto in Italia*, pp. 589–601; *ead., Culti egizi nelle Marche*, pp. 87–130.

---

[34] Cf. Capriotti Vittozi, *Culti egizi nelle Marche*, pp. 176–179, n°II.12.S et figg. 55–56.
[35] *Ibid.*, pp. 162–164, n°II.2.S et figg. 46–47.
[36] *Ibid.*, pp. 159–162, n°II.1.S et figg. 44–45.
[37] *Ibid.*, pp. 164–165, n°II.3.S et fig. 48.
[38] *Ibid.*, pp. 166–167, n°II.5.S et fig. 50.

Samnium

+*Teate (Chieti)*

1. Tête en marbre de **Sérapis** et statue d'un être monstrueux, qui pourrait être identifié à Cerbère (cf. G. M. Bellelli, M. T. Piccioli, «Culti orientali a Chieti», *Quaderni dell'Istituto di Archeologia e Storia Antica* 4 (1988), pp. 157–166).
2. Buste d'**Isis** en bronze (époque impériale) (cf. Budischovsky, *ÉPRO* 61, p. 26, n°I, 2).
3. Statuette en bronze d'**Isis-Fortuna** (cf. Budischovsky, *ÉPRO* 61, p. 27, n°I, 3).
4. Torse viril égyptien en basalte de Harsiesi, probablement de la 27e dynastie (cf. Budischovsky, *ÉPRO* 61, p. 26, n°I, 1; *Iside*, p. 493, n°V.154).
5. Statuette en bronze de **Thouëris** retrouvée près du forum (cf. Budischovsky, *ÉPRO* 61, p. 27, n°I, 6 et pl. XIVb).
6. Tête royale en basalte d'époque ptolémaïque (cf. Budischovsky, *ÉPRO* 61, p. 27, n°I, 5 et pl. XIVa).

---

[39] On peut encore signaler un petit fragment, sans doute d'un bras, cf. *ibid.*, pp. 165–166, n°II.4.S et fig. 49.

Ces trois derniers documents égyptiens ont été retrouvés près du forum, dans la zone de l'église San Gaetano, où selon la tradition rapportée par Budischovsky (p. 26), il y aurait eu un *Iseum.*

Latium

Aquinum (Aquino)

2. Base en marbre dédiée à **Isis *Regina*** par Lucius Figillus Fortunatus, un *sevir augustalis* exerçant les fonctions de *sacerdos* (= *RICIS* 502/0302).

Site déjà connu par une inscription à Isis (cf. Malaise, *Inventaire*, p. 56, *Aquinum* 1 = *RICIS* 502/0301).

+*Ficulea*

1. Autel consacré à **Isis *Regina*** pour les restes de Fuficia Onomastè par Caius Iulius Eumolpus (époque impériale) (= *RICIS* 503/1001).

Ostia (Ostie)

30a. Autel retrouvé en cinq fragments successifs dans le **Sérapeum**. Datée du 1er mars 200 (par la mention des consuls), l'inscription funéraire est celle de Marcus Umbilius Maximinus, fils de Marcus, un enfant clarissime, patron de la colonie; le monument a été érigé par Publius Calpurnius Princeps, qui porte le titre d'*educator*, en qui Pellegrino croit reconnaître la personne chargée d'enseigner l'enfant dans la doctrine isiaque (= *RICIS* 503/1131).

30b. Une inscription grecque, autrefois mise en relation avec «[Zeus Hélios Mithra in]vaincu», est maintenant restituée par M. L. Lazzarini comme «[à Zeus Hélios Mégas **Sarapis** in]vaincu» (= *RICIS* *503/1133).

125. Fresque avec, entre autres, la représentation d'**Isis, Harpocrate** et sans doute **Sérapis** ornant une pièce du Caseggiato dei Molini, désormais identifiée comme une boulangerie (autrefois connue sous le nom de «*sacellum* de Silvanus»); il doit s'agir d'un laraire (210–235 apr. J.-C.) (cf. J. Th. Bakker, *Living and Working with the Gods. Studies of Evidence for Private Religion and its Material Environments in Ostia (100 BC–500 AD)* (Amsterdam, 1994), pp. 135–166; Laurent Bricault, *CdE* 75 (2000), pp. 142–143).

126. Petite plaque ovale en ivoire (9 cm × 6 cm) avec **Isis** assise sur un bateau et allaitant **Apis** (cf. G. J. F. Kater-Sibbes, M. J. Vermaseren, *Apis, II, Monuments from outside Egypt,* ÉPRO 48 (Leiden, 1975), p. 17, n°291).

La ville d'Ostie est un site isiaque attesté par ses nombreuses inscriptions et ses documents archéologiques; elle contenait un Sérapeum construit en 127 apr. J.-C. (*Regio* III) et un temple d'Isis non encore localisé. Cf. Malaise, *Inventaire,* p. 66–87; *id., Documents nouveaux,* pp. 638–639, *Ostia* 124; *RICIS* 503/1101–1132; A. Pellegrino, «Note sul culto di Serapide ad Ostia», *MGR* 13 (1988), pp. 225–241; E. J. Shepherd, «Il culto di Iside a Ostia», dans *Iside,* pp. 324–325 (avec bibliographie antérieure).

Portus Ostiae (Porto)

16a. Plaque en marbre brisée en plusieurs fragments du II^{e} s. apr. J.-C. (Hadrien ou peu après à cause du gentilice du dédicant et de la paléographie), retrouvée dans les fouilles de San Ippolito à l'Isola Sacra. Cette plaque, qui devait avoisiner les 3 mètres, laisse penser que l'inscription proviendrait du Sérapeum. Le texte grec dit: «À Zeus Soleil grand **Sarapis** qui écoute les prières [sauveur ?, bienfaiteur ?], Titos Ailios Phelikissimos avec son épouse et ses enfants [a consacré ?] le temple au dieu habile en manifestations de son pouvoir invincible.» Il pourrait s'agir de la dédicace du Sérapeum de Porto, et sans doute du même personnage que le dédicant de l'inscription suivante (= *RICIS* 503/1201).

16b. Fragment de plaque avec inscription latine «Titus Aelius Felicissimus à [son dieu *ou* **Sarapis**] l'unique». Il s'agit sans doute du même personnage que celui qui est mentionné dans l'inscription précédente, d'autant que le fragment provient aussi de l'Isola Sacra (= *RICIS* 503/1202).

16c. Plaque avec dédicace grecque (III^{e} s. apr. J.-C.) de Markos Aurélios Domniôn, bouleute d'Alexandrie, pour les «dieux ancestraux», ici sûrement **Isis** et **Sarapis**. L'inscription provient des fouilles du Prince Torlonia en 1863–1864 (= *RICIS* 503/1213).

16d. Plaque avec dédicace grecque à [Zeus Hélios Mégas] **Sarapis** effectuée par un homme pour ses enfants (I^{er}–II^{e} s. apr. J.-C.) et trouvée dans les fouilles du Prince Torlonia (= *RICIS* 503/1214).

16e. Base en marbre, provenant des fouilles du Prince Torlonia, avec inscription grecque d'un «nauclère pour le salut de nos souverains les empereurs et de la splendide flotte» (III^{e} s. apr. J.-C. ?). Les empereurs doivent être Septime Sévère et Caracalla. S'agissant d'un nauclère de la flotte d'Alexandrie, le dédicataire divin est vraisemblablement **Sarapis** (= *RICIS* 503/1215).

16f. Fragment d'une plaque de marbre en forme de fronton, à l'intérieur duquel G. Sacco croit reconnaître un buste barbu (**Sarapis ?**), avec dédicace grecque en l'honneur de Caracalla et Iulia Domna (211–217 apr. J.-C.) par un personnage dont le *cognomen* est Phélikissimos, peut-être le petit-fils du fidèle mentionné sous **16b** (= *RICIS* 503/1202). L'inscription a été retrouvée sous l'Évêché (= *RICIS* 503/1216).

16g. Dédicace grecque «pour le salut et la permanence de l'empereur Commode par les nauclères de la flotte marchande d'Alexandrie». L'inscription est complète; elle ne porte pas de nom de divinité, mais celle-ci devait être **Sarapis** (= *RICIS* 503/1217).

Le port d'Ostie est déjà connu pour ses nombreux *isiaca*, cf. Malaise, *Inventaire*, pp. 88–95; *RICIS* 503/1201–1223; F. Zevi, «Il cosidetto "Iseo di Porto" e la sua decorazione», dans *Iside*, pp. 322–323 (avec la bibliographie antérieure).

Rome

Regio II

312b. Buste colossal en basalte de **Sérapis** (1,25 m), autrefois dans la Villa Mattei sur le *Caelius* (cf. Kater-Sibbes, *Sarapis monuments*, n°621).

Regio III

328b. Plaque rectangulaire en terre cuite (I^{er} s. apr. J.-C.) avec **Isis**, **Sérapis** et **Harpocrate** réutilisée dans un cimetière paléochrétien comme fermeture d'un *loculus* (cf. Cl. Dolzani, «Rilievo egittizzante nel cimitero di Pretestato (Roma)», *Rivista di Archeologia Cristiana* 51 (1975), pp. 101–102, fig. 3–5).

328c. Fragment de clepsydre égyptienne (cf. G. Gatti, *N.S.*, 1889, pp. 14 sq.; L. Borchardt, *Altägyptische Zeitmessung*, 1920, p. 9, n°12; G. Lanmann, G. Hölbl, M. Firneisz, «Die ägyptische

Wasserauslaufuhr aus Ephesos», *JdÖI* 55, Beiblatt, 1984 [1985], col. 62, n. 75).

Regio V

333g. Relief en marbre avec **Sarapis Agathodaimon** et la Tychè d'Alexandrie, retrouvé dans la Villa Massimi Negroni (cf. D. Gallo, «Una rappresentazione di Serapis-Agathodaimon a Roma», dans *La soteriologia*, pp. 139–141; *LIMC*, art. *Sarapis*, n°208).

333h. Statue-cube égyptienne en granit de Harsomtousemhat (26e dynastie), retrouvée dans la zone de l'actuelle Piazza di Porte Maggiore (cf. O. Lollio Barberi, G. Parola, M. P. Totti, *Le Antichità egiziane di Roma Imperiale* (Roma, 1995), pp. 222–223, n°62 et fig.).

Regio VII

339a. Tête de **Sérapis** en pierre noire retrouvée dans les jardins du Palazzo Barberini (cf. Kater-Sibbes, *Sarapis monuments*, n°640).

339b. Deux têtes de **Sérapis** (cf. Kater-Sibbes, *Sarapis monuments*, nn°642–643).

Regio IX

390d. Pierre qui proviendrait de l'*Iseum Campense* consacrant, en grec et en latin, un don sur l'ordre impérial dédiée par Titus Aurelius Egatheus, un affranchi d'Antonin le Pieux, sans mention de divinité (= *RICIS* 501/0119).

390e. Buste en basalte de **Sérapis** (cf. Kater-Sibbes, *Sarapis monuments*, n°648).

390f. Tête en marbre de **Sérapis** (cf. Kater-Sibbes, *Sarapis monuments*, n°649).

390g. Buste en marbre de **Sérapis** (hauteur de la tête: 37 cm) (cf. Kater-Sibbes, *Sarapis monuments*, n°650).

390h. Deux sphinx grandeur nature retrouvés dans le secteur de l'Iséum du Champ de Mars et déposés dans le jardin lapidaire du Musée des Thermes (cf. J. Leclant, *Orientalia* 59 (1990), p. 437).

390i. Fragment d'une clepsydre égyptienne en basalte de l'époque de Ptolémée II Philadelphe (cf. *Iside*, p. 395, n°V.13).

390j. Fragment de base de statue égyptienne en granit rose du Nouvel Empire (cf. *Iside*, p. 395, n°V.14).

390k. Torse viril égyptien en basalte d'époque ptolémaïque, retrouvé via del Seminario (cf. *Iside*, p. 390, n°V.7).

Regio X

406d. Petite tête d'**Isis** en terre cuite provenant du sanctuaire de Cybèle sur le Palatin (cf. P. Romanelli, «Magna Mater e Attis sul Palatino», dans *Hommages à Jean Bayet* (1964), p. 625).

406e. Petite tête de **Sérapis** (cf. Kater-Sibbes, *Sarapis monuments*, n°652).

Regio XIII

419b. Anse de lampe en terre cuite en forme de buste de **Sérapis** provenant du *Mithraeum* de Santa Prisca (cf. Kater-Sibbes, *Sarapis monuments*, n°661).

Hors les murs

Via Aurelia Antica

432c. Sistre en bronze décoré en relief sur un côté d'un *basileion* déformé, et sur l'autre d'une couronne *atef*; le sommet est surmonté de la déesse-chatte **Bastet**. La déformation des couronnes plaide pour une fabrication romaine (cf. N. Genaille, «Le sistre Strozzi (à propos des objets cultuels isiaques en Italie)», *BSFÉ* 77–78 (1976–77), pp. 55–67).

Via Flaminia

433b. Autel funéraire-ossuaire de Tiberius Claudius Callistus, un affranchi de Claude ou plutôt de Néron, *aedituus templi **Serapei***, offert par son épouse, Claudia Severa (= *RICIS* 501/0131).

433c. Autel funéraire (retrouvé Vigna del Poggio) d'une fillette, Hateria Superba, morte à un an. Le monument a été dédié par ses parents Quintus Haterius Ephebus et Iulia Zosime, dont les *cognomina* grecs pourraient traduire une origine servile. Au-dessus de l'inscription, figure une fillette de cinq-six ans, debout, tenant du raisin et ce qui paraît une colombe; elle est entourée de deux putti, ainsi que d'un chien, à gauche, et d'un pigeon, à droite. Deux torches sont figurées à droite et à gauche de la niche. L'enfant porte une coiffure tressée de laquelle pendent deux perles. Selon V. von Gonzenbach, *BCH* 93 (1969), pp. 885–945, la coiffure pourrait être de signification isiaque (*circa* 100–110 apr. J.-C.) (= *RICIS* *501/0201).

Via di Porta Latina

433d. Statue en marbre d'**Isis** (1,18 m) qui devait tenir le sistre et la situle (2^{e}–du II^{e} s. apr. J.-C.) retrouvée dans la Villa Grandi (cf. *LIMC*, art. *Isis*, n°34; Eingartner, *Isis und ihre Dienerinnen*, pp. 121–122, n°33 [date de 210–230 apr. J.-C.]; *Iside*, p. 407, n°V.25).

Via Marsala

433e. Stèle funéraire, avec de part et d'autre de la première ligne un sistre et une patère, dédiée par Marcus Cerfonius Fortunatus pour sa patronne Cerfonia Felicia (1ère–II^{e} s apr. J.-C.). Le dédicant est *cliens*, et peut donc être soit affranchi, soit fils d'affranchi (= *RICIS* 501/0170).

Via Tiburtina

433f. Grande statue de femme drapée tenant un sistre dans la main droite, retrouvée à Sette Camini (cf. J. Leclant, *Orientalia* 55 (1986), pp. 317–318).

Tibre

428d. Buste en marbre de Sérapis (58 cm), présumé sorti du Tibre (cf. Kater-Sibbes, *Sarapis monuments*, n°670).

428e. Quatre statuettes en bronze d'**Harpocrate** (cf. *LIMC*, art. *Harpocrate*, n°122).

428f. Sistre de fabrication italienne (conservé au British Museum) dont le sommet au lieu de supporter la chatte Bastet avec ses deux petits fait place à l'image de la louve, avec Rémus et Romulus (cf. H. B. Walters, *Catalogue of the Bronzes in the British Museum* (London, 1899), p. 159, n°872 et fig. 20; N. Genaille, *op. cit.* p. 65).

438g. Petite' statue égyptienne (18 cm) en basalte de Sébekhotep debout (Moyen Empire) (cf. O. Lollio Barberi, G. Parola, M. P. Totti, *Le Antichità egiziane di Roma Imperiale* (Roma, 1995), p. 159, n°19 et fig.).

Varia (origine romaine, sans plus de précisions)

110a. Base de statuette avec dédicace à ***Invictus*** **Sarapis** par Publius Aelius Polydeuces, affranchi de Publius Aelius Semnus; peut-être du règne de Caracalla à cause de l'épiclèse divine (= *RICIS* 501/0147).

110b. Autel funéraire en marbre avec enfant coiffé de la tresse d'Harpocrate («Horuslocke») au centre d'un *clipeus*. L'inscription concerne un enfant de deux ans et a été exécutée par ses parents Bassaeus Felicissimus et Servea (fin III^e^–début IV^e^ s. apr. J.-C.) (= *RICIS* 501/0179).

110c. Autel funéraire avec en relief à gauche une patère et à droite, un sistre, érigé par Hermodicus, esclave de César, pour son épouse Claudia Isias (= *RICIS* 501/0195).

110d. Autel funéraire trouvé à S. Caesarei pour Claudia Isias, morte à un an, et dédié par son père. L'inscription se termine par *P.H.S.I.T.P.D.* peut-être à résoudre en *psychron hydor soi Isis tibi pacem dat* «qu'**Isis** te donne l'eau fraîche et la paix!» (= *RICIS* *501/0197). Nous nous demandons si cette enfant n'est pas la fille de la Claudia Isias de l'inscription précédente.

110e. Inscription grecque sur le mur d'une maison antique à Rome: «Zeus (et) **Sérapis** ne font qu'un. Que le calomniateur crève!» (= *RICIS* 501/0216).

110f. Calendrier peint à Rome au début du IV^e^ s. apr. J.-C., sur les murs d'une cour à portiques retrouvée sous la basilique Santa Maggiore, avec mention à la date du 28 octobre d'une fête isiaque: *Castu(s) Isidis* selon Magi, mais *Luctu(s) Isidis*, selon Stern. Le «deuil d'**Isis**» convient bien car cette date correspond à celle des *Isia* qui se déroulaient du 28 octobre au 3 novembre (= *RICIS* 501/0220).

434n. Statue en marbre acéphale de **Sérapis** debout (138 cm), dont les bras manquent; un aigle est dressé à ses pieds; provient probablement de Rome même (cf. V. Tran tam Tinh, *Sérapis debout. Corpus des monuments de Sérapis debout et étude iconographique*, ÉPRO 94 (Leiden, 1983), pp. 114–115, n°IB 27 et fig. 41).

434o. Buste en marbre de **Zeus-Sérapis** (47 cm) (cf. Kater-Sibbes, *Sarapis monuments*, n°692).

434p. Tête de **Sérapis** (cf. Kater-Sibbes, *Sarapis monuments*, n°667).

434q. Tête en terre cuite (23 cm) de **Zeus-Sérapis** (cf. Kater-Sibbes, *Sarapis monuments*, n°671).

434r. Statuette en bronze d'**Harpocrate** assis avec *bulla* (cf. *LIMC*, art. *Harpocrate*, n°49).

434s. Quatre poignées de lampes en terre cuite avec les bustes d'**Isis** et de **Sérapis** (cf. G. Ristow, «Denkmäler hellenistischer Mysterenkulte in kölner Museumsbesitz-Ägyptische Kultgrupp», *KJ* 10 (1969), pp. 70–71, n°26 et pl. 7, 2; p. 71, n°28 et pl. 8, 1; p. 71, nn°29–30 et pl. 8, 2).

434t. Poignée de lampe en terre cuite avec **Isis** et **Sérapis** s'embrassant (cf. Ristow, *op. cit.*, p. 71, n°27 et pl. 7, 1).

434u. Lampe en terre cuite ornée sur le disque d'une représentation d'**Harpocrate** (cf. Ristow, *op. cit.*, p. 72, n°39 et pl. 9, 4).

434v. Fragment d'une poignée de lampe en terre cuite avec **Harpocrate**, au côté duquel devait se trouver une représentation d'Isis aujourd'hui disparue (cf. Ristow, *op. cit.*, p. 72, n°40 et pl. 10, 3).

434w. Lampe en terre cuite avec buste de **Sérapis** (170–200 apr. J.-C.) (cf. *Die antiken Tonlampen im Kestner-Museum* (1993), p. 352, n°333 et fig.).

434x. Lampe en terre cuite avec le buste d'**Hélios-Sérapis** (II^e^ s. apr. J.-C.) (cf. Ristow, *op. cit.*, pp. 69–70, n°14 et pl. 5, 1).

434y. Trois lampes en terre cuite avec buste de **Sérapis** (cf. Ristow, *op. cit.*, p. 70, nn°15–17 et pl. 5, 2).

434z. Sept poignées de lampe en terre cuite avec buste de **Sérapis** (cf. Ristow, *op. cit.*, p. 70, nn°18–24 et pl. 6, 2–3, 4–7).

434aa. Lampe bilychne en terre cuite avec anse en forme de buste de **Sérapis** (I^er^ s. apr. J.-C.) (cf. O. Cavalier, «A propos de quelques objets égyptisants du Musée Calvet», dans M.-P. Foissy-Aufrère (dir.), *Égypte et Provence. Musée Calvet* (Avignon, 1985), p. 172, n. 23 et fig. 77).

434ab. Deux poignées de lampe en terre cuite en forme de buste d'**Isis** (cf. Ristow, *op. cit.*, p. 69, nn°9–10 et pl. 4, 1–2).

434ac. Poignée de lampe en terre cuite en forme d'**Anubis**, sans doute flanqué primitivement d'Harpocrate (cf. Ristow, *op. cit.*, p. 72, n°42 et pl. 10, 4).

434ad. Fragment d'une lampe en terre cuite ornée sur le disque d'un **Harpocrate** et d'un **Anubis** (cf. Ristow, *op. cit.*, p. 72, n°43 et pll. 10, 1).

434ae. Deux fragments de lampe en terre cuite avec sur le disque **Isis**, **Harpocrate** et **Anubis** (cf. Ristow, *op. cit.*, p. 73, nn°44 et 46 et pll. 10, 2 et 11, 2).

434af. Relief en marbre avec représentation d'**Apis**, retrouvé sur la *Velia* (cf. G. J. F. Kater-Sibbes, M. J. Vermaseren, *Apis, III. Inscriptions, Coins and Addenda, ÉPRO* 48 (Leiden, 1977), n°Add. 12).

Sur la dispersion des nombreux *isiaca* dans l'*Urbs*, voici quelques références récentes: cf. Malaise, *Inventaire*, pp. 112–246; *id.*, *Documents* *nouveaux*, pp. 642–651; *RICIS* 501/0101–0221; F. Coarelli, «I monumenti dei culti orientali in Roma», dans *La soteriologia*, pp. 53–67; S. Ensoli, «I santuari isiaci a Roma e i contesti non cultuali», dans *Iside*, pp. 306–321; L. Bongrani, M. Ciceroni, M. I. Pasquali, «Gli Egizi nella XIV regione augustea», dans *L'Egitto in l'Italia*, pp. 559–588; L. Bongrani, M. I. Pasquali, M. Ciceroni, «Culti egizi nella zona sud-occidentale dell'Antica Roma», dans *XVth Intern. Congress of Classical Archaeology* (Amsterdam, 1999), pp. 80–87. Pour l'*Iseum Campense*, voir les références citées *supra*, n. 4.

Campanie

Baiae (Baies)

2. Fragment d'une statue égyptienne en basalte d'époque ptolémaïque (cf. S. De Caro, «Novità isiache dalla Campania», dans *Alla ricerche di Iside* (= *PP* 49) (Napoli, 1994), p. 17 et fig. 12; *Iside*, p. 450, n°V.82).

Le site était déjà connu pour ses peintures égyptisantes du portique des Thermes avec dieux égyptiens et symboles isiaques (cf. Malaise, *Documents nouveaux*, p. 651, *Baiae* 1).

Capua (Capoue)

3. Lampe en terre cuite avec **Isis**, **Anubis** et **Harpocrate** (I^{er} s. apr. J.-C.) (cf. O. Cavalier, «A propos de quelques objets égyptisants du Musée Calvet», dans M.-P. Foissy-Aufrère (dir.), *Égypte et Provence. Musée Calvet*, (Avignon, 1985), p. 171, n. 6 et fig. 76).

Le caractère isiaque du lieu découlait d'une inscription dédiant une statue à Isis et d'un protomé d'Isis sculpté sur une clé d'arc extérieur de l'amphithéâtre (cf. Malaise, *Inventaire*, p. 249, *Capua* 1 (= *RICIS* 504/0601) et *Capua* 3).

Cumae (Cumes)

4. Statuette en bronze d'**Harpocrate** (cf. *LIMC*, art. *Harpocrate*, n°10d).
5. Statue égyptienne d'un prêtre naophore acéphale en basalte (30^e dynastie) (cf. De Caro, *op. cit.*, p. 13 et figg. 5–7; C. Cozzolino, «Recent Discoveries in Campania», dans R. Pirelli (éd.), *Egyptological Studies for C. Barocas* (Napoli, 1999), pp. 21–25).
6. Statue acéphale égyptienne en basalte d'**Isis** figurée les bras allon-

gés le long du corps (I^er^ s. av. J.-C.) (cf. De Caro, *op. cit.*, p. 13 et figg. 2–4).

7. Sphinx ptolémaïque acéphale en pierre verte (cf. De Caro, *op. cit.*, p. 13 et fig. 8).

Ces trois sculptures ont été retrouvées dans le bassin d'un temple (cf. J. Leclant, *Orientalia* 62 (1993), pp. 293–294; S. De Caro, *op. cit.*, pp. 11–15 et fig. 1; S. De Caro, dans *Iside*, pp. 350–351) appartenant à des ruines mises au jour en 1992, dans les dunes du littoral à 300 m de l'acropole, et situées peut-être près de l'embouchure du canal menant au port romain. Dans la surface dégagée a été exhumé un bassin richement revêtu de marbres polychromes, avec un système d'adduction et d'écoulement de l'eau, et entouré d'un portique sur trois côtés. Au sud du bassin s'élevait un podium rectangulaire, avec une rampe, sur lequel devait s'élever un petit temple. Il s'agirait d'un Iséum du I^er^ s. av. ou apr. J.-C. Selon P. Caputo, «Aegyptiaca Cumana. New Evidence for Isis Cult in Campania: the Site», dans C. Eyre (éd.), *Proceedings of the 7th Intern. Congress of Egyptologists, Cambridge, 3–9 September 1995* (Louvain, 1998), pp. 245–253, le site est celui de l'ancien port de la ville qui fonctionna jusqu'au II^e^ s. apr. J.-C. Les bâtiments dégagés (peut-être dédiés à Isis *Pelagia*) appartiennent à quatre phases s'étalant du I^er^ s. av. au II^e^ s. apr. J.-C. Outre les trois statues déjà citées, l'auteur mentionne les fragments en marbre d'une statue romaine (Harpocrate ?), de deux statues divines, et d'un *nemes* en marbre rouge. L'identification avec un temple isiaque est renforcée par la présence du podium, base du temple, et du bassin; dès lors, on comprend mal les réticences de M. Gigante, «Un Iseo a Cuma ?», *MDAIR* 102 (1995), pp. 317–319. La statue d'Hermanubis (cf. Malaise, *Documents nouveaux*, p. 651, *Cumae* 3), trouvée elle près du mur nord de la ville, pourrait avoir appartenu à un autre temple égyptien. Il est possible que les cultes égyptiens aient été introduits dans cette ville par des *negotiatores* cumains de Délos entre la fin du III^e^ s. av. et le I^er^ s. av. J.-C.

On connaissait déjà pour Cumes un collier avec figurines d'Harpocrate et d'Isis-Fortuna trouvé dans une nécropole (on complètera la brève mention de notre *Inventaire,* p. 250, *Cumae* 2 par V. Tran tam Tinh, *Le culte des divinités orientales en Campanie en dehors de Pompéi, de Stabies et d'Herculanum, ÉPRO* 27 (Leiden, 1972), pp. 73–74 IS. 25) et une statue d'Anubis (cf. Malaise, *Documents nouveaux*, p. 651, *Cumae* 3 = Tran tam Tinh, *op. cit.*, pp. 74–75, n°26 et fig. 21).

Neapolis (Naples)

1a. Dédicace grecque à Zeus Mégas **Sarapis** (II^{e}–III^{e} s. apr. J.-C.) (= *RICIS* 504/0302).

La dédicace d'une statue d'Apollon-Horus-Harpocrate à Isis et la découverte de statues et statuettes de la déesse nous assurait déjà du caractère isiaque du site (cf. Malaise, *Inventaire*, p. 261, *Neapolis* 1 (= *RICIS* 504/0301) et pp. 262–263, *Neapolis*, 7–12; *id.*, *Documents nouveaux*, p. 652, *Neapolis* 13–14).

Pompei (Pompéi)

Au catalogue de V. Tran tam Tinh, *Essai sur le culte d'Isis à Pompéi* (Paris, 1964), il faut ajouter un petit **Osiris-Canope** en marbre (cf. *LIMC*, art. *Osiris Kanopos*, n°36) trouvé dans un puits à l'ouest de la crypte de l'Iséum.

La ville est un lieu d'implantation isiaque célèbre par son Iséum, ses objets et ses inscriptions rassemblés par Tran tam Tinh dans l'ouvrage cité; on pourra aussi consulter: S. De Caro, «L'Iseo di Pompei», dans *Iside*, pp. 338–343; G. Guzzo, «Ritrovamenti in contesti non cultuali: Pompei», dans *Iside*, pp. 344–345; N. Blanc, H. Eristov, M. Fincker, «A fundamento restituit? Réfections dans le tempe d'Isis à Pompéi», *RA* 2000/2, pp. 227–309; et la publication mentionnée *supra*, n. 9. Une statuette d'Isis conservée au British Museum a aussi été découverte dans une zone proche du Vésuve (cf. P. Higgs, S.-A. Ashton, dans *Cleopatra* (Torino, 2000), p. 240, n°IV, 11, avec ill.).

Puteoli (Pouzzoules)

35. Statue égyptienne mutilée (35 cm) de naophore (27^{e} dynastie) (nécropole romaine di via Celle) (cf. *Iside*, p. 451, n°V.83; C. Cozzolino, «Recent Discoveries in Campania», dans R. Pirelli (éd.), *Egyptological Studies for C. Barocas* (Napoli, 1999), pp. 25–31); les titres du personnage semblent ne pas laisser de doute quant à l'origine memphite de la statue.
36. Grande statue acéphale (1,95 m) d'une déesse en marbre foncé, retrouvée au fond du port, et dont le bras droit, comme la tête, autrefois rapportés, ont disparu. La figure, en mouvement vers la droite, a la jambe gauche fléchie et portée latéralement. Elle est vêtue d'un *chiton* et d'un ample manteau, ourlé d'une frange volumineuse, seul indice dans l'état actuel de l'œuvre d'une identification probable avec **Isis**. Ce manteau passe sur le bras gauche,

puis dans le dos, pour revenir sur le flanc droit et se terminer dans le repli du coude gauche, laissant ainsi la poitrine dégagée; il devait autrefois se gonfler à l'arrière, grâce à des pièces rapportées, dont on distingue encore les trous de fixation. Les mains portées vers l'avant auraient tenu une voile enflée par le vent. Si cette restitution est correcte, nous aurions une représentation en ronde-bosse d'une *Isis Pelagia* ou *Euploia*, dont l'existence dans la statuaire a été jusqu'ici très contestée. Si cette identification est pertinente, deux œuvres, qui présentent cependant des différences avec la statue de Pouzzoles, pourraient bien aussi figurer Isis comme déesse de la mer, à savoir une statue de Bénévent[40] et une autre de Posilippo.[41] La statue de Pouzzoles aurait appartenu à l'Iséum voisin du môle et de la mer. Cf. S. Adamo Muscettola, «Sulla connotazione del culto di Iside a Pozzuoli», dans *L'Egitto in Italia*, pp. 547–558.

Site bien connu comme isiaque, notamment grâce à la mention de son Sérapeum (antérieur à 105 av. J.-C.), diverses inscriptions et objets (cf. Malaise, *Inventaire*, pp. 284–291; *id., Documents nouveaux*, pp. 653–655; *RICIS* 504/0401–0405; S. De Caro, «Iside nei Campi Flegrei», dans *Iside*, pp. 348–351; S. Adamo Muscettola, «Sulla connotazione del culto di Iside a Pozzuoli», dans *L'Egitto in Italia*, pp. 547–558).

Scafati

2. Statuette en argent doré d'**Isis** panthée (I^er^ s. av. J.-C.) (Larario di Contrada Spinelli) (cf. *Iside*, p. 443, n°V.69).

Un bronze d'Apis avait déjà été retrouvé dans une villa (cf. Malaise, *Inventaire*, p. 291, *Scafati* 1 et pl. 52 = G. J. F. Kater-Sibbes, M. J. Vermaseren, *Apis, II. Monuments from outside Egypt*, *ÉPRO* 48 (Leiden, 1975), n°306 et pl. LXVI).

---

[40] Cf. Malaise, *Inventaire*, p. 300, *Beneventum* 15 = Ph. Bruneau, «Existe-t-il des statues d'Isis Pélagia?», *BCH* 98 (1974), pp. 365–370 et figg. 16–18.

[41] Cf. Malaise, *Inventaire*, p. 327, *Neapolis* 12 = V. Tran tam Tinh, *Le culte des divinités orientales en Campanie en dehors de Pompéi, de Stabies et d'Herculanum*, *ÉPRO* 27 (Leiden, 1972), pp. 67–68 IS.19 = Ph. Bruneau, *op. cit.*, pp. 361–365 et figg. 9–11.

Apulie

Barium (Bari)

2. Fragment d'un bloc de pierre avec l'inscription *ANUB*[---]; il pourrait s'agir du dieu **Anubis** ou d'un nom théophore (= *RICIS* *505/0502).

Le site avait déjà livré l'autel funéraire d'une isiaque (cf. Malaise, *Documents nouveaux*, pp. 655–656, *Barium* 1 = *RICIS* 505/0501).

+*Luceria (Lucera)*

1. Plaque de calcaire décorée d'un sistre au centre des deux premières lignes d'une inscription dédiée à la mémoire de Caecilia Pyrallis, affranchie de Birron (IIe s. apr. J.-C.) (= *RICIS* 505/0701).

Calabre

Lupiae (Lecce)

2. Anse d'oenochoé en bronze avec la représentation d'**Harpocrate** (Ier–IIe s. apr. J.-C.) (cf. Budischovsky, *ÉPRO* 61, p. 1, n°I, 2).

Site connu pour une inscription dédiée à Isis et Sérapis (cf. Malaise, *Inventaire*, p. 308, *Lupiae* 1 = *RICIS* 505/0101).

Tarentum (Tarente)

1. Petite tessère en ivoire dont le recto est décoré d'une amphore sur la panse de laquelle figure en grec ***Isid(os)***, le revers porte le chiffre «11». Pour l'éditeur, Fr. Ferrandini Troisi, il s'agit d'une pièce de jeu, mais L. Bricault préfèrerait y voir un jeton livrant accès aux banquets isiaques (= *RICIS* 505/0401).

Tarente avait déjà livré un buste de Sérapis sur argile (cf. Malaise, *Inventaire*, p. 309, *Tarentum* 2 = Kater-Sibbes, *Sarapis monuments*, n°505).

+*Tuturano*

1. Stèle funéraire en calcaire retrouvée à 8 km de Brindisi sur la route de Lecce. Elle est ornée à la partie supérieure d'une rosette et de deux palmettes, et d'un sistre sous l'inscription dédiée à

Caius Antonius Archaicus, fils de Marcus, de la tribu Maecia, qui fut magistrat municipal (I^{er} s. apr. J.-C.) (= *RICIS* 505/0201).

Sardaigne

Carales (Cagliari)

5. Statuette en bronze d'**Osiris** (cf. G. Pesce, *Il libro delle sfingi. Il culto dei massimi dei dell'Egitto in Sardegna* (Cagliari, 1978), p. 85, fig. 80).
6. Fronton de la façade du mausolée d'une matrone romaine flanqué de deux serpents en relief: l'un est barbu (Agathodaimon) et l'autre, imberbe (**Isis-Thermouthis**) (époque romaine) (cf. Pesce, *op. cit.*, p. 86).

Le sol de Carales avait déjà rendu une statue d'Isis en granit (retrouvée dans le Jardin botanique), une statue égyptienne naophore en granit, les restes de plusieurs sphinx et une dédicace latine gravée sur une tête de divinité égyptienne d'époque saïte ou ptolémaïque, découverte dans le Jardin botanique (cf. Malaise, *Inventaire*, pp. 312–313, nn°1–4; *RICIS* 519/0101 pour l'inscription).

Tharrus

2. Statuette en bronze d'**Apis (?)** retrouvée dans une tombe (cf. Kater-Sibbes, Vermaseren, *Apis, II, Monuments from outside Egypt*, ÉPRO 48 (Leiden, 1975), n°316).
3. Statuette en bronze d'**Osiris** (cf. Pesce, *op. cit.*, p. 85, fig. 79).

Avait déjà été découverte sur ce site une petite plaque en stéatite avec la triade thébaine (cf. Malaise, *Inventaire*, p. 315, *Tharrus* 1).

Turris Libisonis (Porto Torres)

3. Deux petits bronzes représentant respectivement **Isis** et **Osiris** (cf. Pesce, *op. cit.*, p. 87).

Deux autels, l'un dédié à Isis, l'autre à Bubastis, attestaient la présence des cultes isiaques en ce lieu (cf. Malaise, *Inventaire*, p. 315, *Turris Libisonis* 1; *id.*, *Documents nouveaux*, pp. 658–659, *Turris Libisonis* 1a).

Sicile[42]

+*Aethusa (île) (Favignana)*

1. Parmi les inscriptions néo-puniques de la Grotta del Pozzo, on lit le nom d'**Isis** (cf. G. Sfameni Gasparro, «Les cultes isiaques en Sicile», dans *De Memphis à Rome*, p. 36, n. 4 = *RICIS* 518/0201).

+*Camarina*

1. Statuette en bronze d'**Harpocrate** retrouvée dans la zone de l'antique embouchure du canal portuaire (IIe–IIIe s. apr. J.-C.) (cf. *Iside*, p. 517, n°V.212).

Lipara (Lipari)

1. Fragment d'inscription grecque [*Eï*]*sidi theai épè*[*koôi*] que G. Manganaro propose de restituer en une dédicace à «**Isis** qui écoute les prières» (= *RICIS* 518/0801).

Un vase en terre cuite avec une tête d'Isis avait déjà été retrouvé dans une nécropole locale (cf. Malaise, *Nouveaux documents*, p. 661, *Lipara* 2).

+*Panormus (Palerme)*

1. La «Grotta Regina», près de Palerme, a pu abriter un lieu de culte public isiaque, associé à des divinités phénico-puniques durant la fin du Ier s. av. J.-C. et le Ier s. apr. J.-C. Au-dessus de la représentation d'un navire de guerre dessiné sur une paroi de la grotte figure en caractères néo-puniques le nom «**Isis**» (= *RICIS* 518/0101; cf. G. Sfameni Gasparro «Les cultes isiaques en Sicile», dans *De Memphis à Rome*, p. 36 et n. 4).

---

[42] Cf. G. Sfameni Gasparro, «La Sicilia fra l'Egitto e Roma: per la storia dei culti egiziani», dans *L'Egitto in Roma*, pp. 653–672; *ead.*, «I culti orientali in Sicilia: stato degli studi e prospettive di ricerca», dans *Il sistema Mediterraneo: origine e incontri di culture nell'antichità. Magna Grecia e Sicilia. Stato degli studi e prospettive di ricerca* (= M. Barra Bagnasco, E. De Miro, A. Pinzone (éds), Atti dell'Incontro di Studi Messina 2–4 dicembre 1996 (Roma, 1999), pp. 360–362; *ead.*, «Les cultes isiaques en Sicile», dans *De Memphis à Rome*, pp. 35–62.

+*Soluntum (Solunte)*

1. Statuette en bronze d'**Harpocrate** (époque hellénistique) retrouvée dans les fouilles de Solonte (cf. *Iside*, p. 513, n°V.203).

Malte

+*Tas-Silg*

1. Elément d'une frise architecturale de style égyptisant avec **Isis-Thermouthis** en cobra et **Sérapis-Agathodaimon**; les deux divinités sont séparées par la couronne osiriaque de l'*atef* fort stylisée. Un fragment plus petit a conservé la partie d'un corps d'*uraeus* (haute époque impériale) (cf. A. Bonanno, «An Egyptianizing Relief from Malta», dans *L'Egitto in Italia*, pp. 217–228 et fig. 1–2).
2. Statue en marbre d'**Isis(?)-Astarté** (cf. Bonnano, *op. cit.*, p. 224 et fig. 3).

III. *Classement des sites isiaques d'Italie*

Afin de présenter au lecteur de façon simple la diffusion isiaque en Italie, nous avons regroupé tous les sites (anciens et nouveaux) par régions. Comme par le passé, nous avons cependant voulu introduire des nuances entre sites isiaques assurés (colonne I), sites isiaques probables (colonnes II) et endroits dont la nature isiaque est encore très aléatoire (colonne III). Pour établir cette classification, nous nous sommes fondé sur les critères suivants. Sont considérés comme sites isiaques assurés, les lieux qui nous ont livré des inscriptions relatives à l'une des divinités de la famille isiaque ou à des personnes ayant exercé des responsabilités dans le culte, ou à tout le moins qui ont embrassé cette religion (comme peut le prouver la présence d'un sistre sur une inscription funéraire), ou des documents archéologiques probants par leur nature (restes d'un temple, une statue ou un bas-relief, un instrument cultuel, tel un sistre, les monnaies d'un atelier) ou par leur nombre (au moins deux statuettes isiaques d'époque gréco-romaine). La seconde classe, celle des sites isiaques probables, rassemblera les sites où l'on a découvert isolément des témoins archéologiques mineurs, mais isiaques (statuettes, amulettes, lampes, etc.). En fait, beaucoup de ces lieux ont de réelles chances de passer un jour dans la première catégorie, car parmi les *isiaca nova* mineurs, plusieurs d'entre eux viennent s'ajouter à une documentation isiaque incontestable. La troisième classe sera réservée aux sites où l'on a exhumé des documents pharaoniques ou égyptisants, mais dont nous ne pouvons savoir s'ils ont été intégrés à un contexte cultuel ou s'ils ont constitué des témoins d'une égyptomanie antique, voire des objets ayant débarqué en Italie beaucoup plus tard et pour de multiples raisons.

Sont imprimés en gras les sites qui ont livré de *nova isiaca*, mais qui étaient déjà repris dans nos précédents recueils; pour rappel, le signe + précède le nom d'un site non encore recensé. Dans la colonne des sites isiaques assurés, nous avons indiqué la présence d'un temple par les conventions suivantes: I = Iséum, S = Sérapeum, I/S = temple renseigné comme abritant Isis et Sérapis; B = temple de Bubastis, I/O = *sacellum* d'Isis et Osiris, T = temple dont on ignore le divin propriétaire. Il est évident que bien d'autres lieux ont dû abriter un sanctuaire, mais nous n'avons retenu ici que les habitations divines que nous renseignent les sources, soit directement, soit par une concentration de documents majeurs.

	I	II	III
HISTRIE			
Iustinopolis	X		
Neapolis	X		
+Nesactium	X		
+Nona		X	
+Parentium	X		
Pola	X		
Silvium Promontorium		X	
Tergeste	X		
+Valle		X	
VÉNÉTIE			
Acelum		X	
Altinum	X		
Aquae Aponi	I		
Aquanigra	I		
Aquileia	I		
Ateste		X	
+Boi di Caprino		X	
Brixia	X		
+Castel Tirolo		X	
+Civezzano		X	
Civitas Camunnorum	X		
Concordia	X		
Cremona		X	
Dos Trento		X	
+Giubiasco		X	
+Lendinara	X		
+Lomasso Godenso		X	
Malcesine	I		
Mamma	X		
(?)+Monate		?	
+Monte San Martino		X	
+Opitergium		X	
Patavium	X		
Pergine	X		
Romeno		X	
Sublavio	X		
Tarvisium	X		
Tridentum	X		
Verona	I		
Villazzano		X	
TRANSPADANE			
Angera	I		
Augusta Praetoria			X
Augusta Taurinorum	X		
Biella		X	

	I	II	III
+Comum		X	
Mediolanum	X		
Ticinum	X		
+Vercellae		X	
ÉMILIE			
Ariminum		X	
Bononia	X		
Castelfranco		X	
+Cusercoli	X		
Faventia	X		
Forum Cornelii	X		
Forum Livii			X
Forum Popilii	X		
Guastalla	X		
Mutina	X		
Parma	X		
Ravenna	X		
Regium Lepidum	X		
San Giovanni in Compito	X		
+Spina	X		
Tannetum	X		
Veleia	X		
LIGURIE			
+ Alba	X		
Albingaunum			X
Augusta Bagiennorum	X		
Industria	I		
Pollentia		X	
Savo		X	
OMBRIE			
(?)+Attidium	?		
Fanum Fortunae	X		
+Iguvium	X		
+Mevaniola	X		
Sarsina	X		
Sentinum	X		
+Seripola	X		
Urbinum Mataurense	X		
Vettona	X		
ÉTRURIE			
Caere	X		
Castello Savelli			X
Faesulae	I/O		
Faleria	X		
Falerii	I		
Florentia	I?		
Graviscae	X		
+Luna	X		
Orbetello	X		
Perusia	X		
Pisae	X		
Rignano			X
+San Vincenzino a Cecina		X	
Veii		X	
PICENUM			
Abruzzi		X	
(?)+Ancona	?		
Asculum	I		
Auximum	X		
+Canneto di Tronzano		X	
+Carassai			X
+San Ginesio			X
Helvia Ricina	X		
Trea	T		
SAMNIUM			
Alba Fucens	T?		
Aternum	X		
Corfinium	X		
Forum Novum	X		
Pace	X		
Passo Corese	X		
Sulmo	I		
Telesia	X		
+Teate	X		
LATIUM			
Albanum		X	
Antium	X		
Aquinum	X		
Aricia	X		
Atina	X		
Bovillae	X		
Cereatae Marianae	X		
Circei		X	
Colonna			X
+Ficulea	X		
Formiae		X	
Lavinium	X		
Marino	X		
Minturnae	X		
Nemus Dianae	I+B		

	I	II	III
Nomentum	X		
Ostia	S		
Portus Ostiae	I+S		
Praeneste	S		
Privernum	I		
(?)Sora	??		
Tarracina	I		
Tibur	I		
Tusculum	I		
Velitrae		X	
Verulae		X	
Villa Adriana	X		
ROME	I/S I+S		
CAMPANIE			
Abella		X	
Acerrae	I/S		
Ager Falernus	I/S		
Baiae		X	
Boscoreale		X	
Boscotrecase			X
Capua	X		
Carinola		X	
Cumae	T?		
Herculaneum	X		
Misenum	X		
Neapolis	X		
Piedimonte	I/S		
Pompei	I		
Puteoli	S		
Salernum		X	
Scafati	X		
Stabiae	X		
Surrentum			X
APULIE			
Aeclanum	I		
Andriacae		X	
Barium	X		
Beneventum	I		
Coppa Navigata			X
Herdonia	X		
Lavello	X		
+Luceria	X		
Rubi	X		
CALABRE			
Brundisium	I		
Lupiae	X		
Neritum			X
Tarentum		X	
+Tuturano	X		
LUCANIE			
(?)Grumentum	?		
Paestum	I		
BRUTTIUM			
Hipponium		X	
Locri	X		
Rhegium Iulium	X		
Sybaris		X	
SARDAIGNE			
Asuni		X	
Carales	X		
Castel Sardo	I		
Sorgono		X	
Sulci	I/S		
Tharrus	X		
Turris Libisonis	T		
SICILE			
Acrae	X		
+Aethusa	X		
Agrigentum		X	
+Camarina		X	
Catana	T?		
Centuripae	X		
Hyccara		X	
Leontini		X	
Licodia Eubea		X	
Lilybaeum		X	
Lipara	X		
Menae	X		
Messana		X	
Morgantina		X	
Motyca		X	
Palma		X	
+Panormus		X	
Selinus			X
+Soluntum		X	
Syracusae	I+S		
Tauromenium	S		
Tyndaris		X	
MELITA			
(?)+Tas-Silg	?		

En 1978, notre supplément[43] permettait d'ajouter aux 107 sites isiaques assurés[44] répertoriés dans notre thèse[45] sept nouvelles localités isiaques, grâce aux inscriptions et aux objets provenant de *Graviscae* (Étrurie), *Helvia Ricina* et *Trea* (Picenum), *Cumae* et *Piedimonte*[46] (Campanie), *Barium* (Apulie) et *Acrae* (Sicile).[47]

Aujourd'hui, il est possible d'ajouter 48 inscriptions isiaques, dont 6 sont douteuses.[48] Ce matériel épigraphique permet de repérer de nouveaux sites isiaques: *Parentium* en Histrie, *Lendinara* en Vénétie, *Cusercoli* en Émilie, *Alba* en Ligurie, *Luna*[49] en Étrurie, *Seripola* et peut-être *Attidium* en Ombrie, *Ficulea* dans le Latium, *Luceria* en Apulie, *Tuturano* en Calabre, *Aethusa* et *Lipara* en Sicile, soit 11 ou 12 localités. Les autres nouveautés viennent s'insérer dans des sites isiaques déjà bien connus: *Aquileia* (2 ou 3), *Civitas Camunnorum* (2 ou 3), *Verona* (1), *Bononia* (1), *Florentia* (2), *Aquinum* (1), *Ostia* (2), *Portus Ostiae* (7), *Roma* (8 ou 10), *Neapolis* (1), *Tarentum* (1). Le nom d'Isis dans l'inscription de Grotta Regina (Palerme) en Sicile livre sans doute le parasème du bateau représenté.

La documentation archéologique aide à son tour à compléter la carte isiaque de la péninsule. Deux villes retiendront particulièrement l'attention: *Teate* (Samnium) avec un buste et une statuette d'Isis, une tête en marbre de Sérapis, deux sculptures égyptiennes et une figurine de Thouëris, et *Cumae* (Campanie) avec une statuette d'Harpocrate, mais surtout trois statues égyptiennes retrouvées dans un bassin qui a bien pu appartenir à un temple égyptien; la localité était déjà reconnue comme isiaque, mais les nouvelles trouvailles semblent indiquer la présence d'un sanctuaire égyptien. *Ravenna* (Émilie) fait bonne figure aussi avec une tête en marbre de Sérapis et un petit buste en terre cuite du même dieu. La découverte d'un sistre sur les sites de *Nesactium* (Histrie), de *Spina* (Émilie) et d'*Iguvium* (Ombrie) nous livrent trois lieux de culte supplémentaires. Les trouvailles des autres sites sont plus modestes, mais la présence de deux documents isiaques (statuettes, bustes ou lampes) nous amènent à les ajouter à notre liste: *Tridentum* (Vénétie), *Forum Cornelii* et *Parma* (Émilie), *Mevaniola* (Ombrie), *Scafati* (Campanie) et *Tharrus* (Sardaigne). Les objets isiaques trahissent ainsi l'existence de 11 lieux d'implantation supplémentaires. Nous aboutissons de la sorte pour l'ensemble de la documentation à 135 ou 136 points d'atterrissage pour les divinités nilotiques, soit une augmentation de 22 ou 23 centres d'accueil par rapport à 1978 (soit environ 20 %). Bien sûr, nous n'oublierons pas que beaucoup d'objets sont à ajouter, mais ils ont été exhumés en des lieux qui avaient déjà été recensés, évidemment tout particulièrement Rome.

---

[43] Cf. Malaise, *Nouveaux documents*, pp. 663 sq.

[44] Il convient toutefois de signaler que les cas de *Sora* et de *Grumentum* sont problématiques.

[45] Cf. Malaise, *Conditions*, pp. 336–340.

[46] Il s'agit d'une dédicace à Isis que nous avions erronément attribuée à *Suessa Aurunca* (Latium).

[47] Ce qui représentait un total de 113 sites isiaques assurés, puisque du total de l'*Inventaire*, il convient de retirer le site de *Suessa Aurunca.*

[48] Cf. *supra*, II, *Aquileia* 23b; *Civitas Camunorum* 3; *Attidium* 1; *Roma* 110d, 433c; *Barium* 2.

[49] On ne connaissait pour *Luna* qu'un militaire portant un nom théophore: Murrasius Ision (cf. Malaise, *Inventaire*, p. 48, *Luna* 1).

Des trouvailles isiaques mineures isolées permettent aussi d'augmenter de 17 le nombre des nouveaux sites isiaques probables, qui se montent ainsi à 63 (au lieu de 46 en 1978), soit une augmentation d'environ 39 %. Ces derniers sites se répartissent de la manière suivante: *Nona*, *Valle* (Histrie); *Boi di Caprino*, *Castel Tirolo*, *Civezzano*, *Giubiasco*, *Lomaso Godenso*, *Monte San Martino*, *Opitergium* (Vénétie); *Comum*, *Vercellae* (Transpadane); *San Vincenzino a Cecina* (Étrurie); *Canneto* (Picenum); *Baiae* (Campanie); *Camarina*, *Panormus*, *Soluntum* (Sicile).

Il est intéressant de voir les accroissements région par région par rapport aux chiffres de 1978. Le plus simple est de présenter l'évolution sous la forme d'un tableau.

Régions	Sites Isiaques	Sites Isiaques Probables	Totaux
Histrie	4 > 6 (+ 2)	1 > 3 (+ 2)	5 > 9 (+ 4)
Vénetie	14 > 16 (+ 2)	7 > 14 (+ 7)	21 > 30 (+ 9)
Transpadane	4 (=)	1 > 3 (+ 2)	5 > 7 (+ 2)
Émilie	9 > 14 (+ 5)	4 (=)	13 > 18 (+ 5)
Ligurie	2 > 3 (+ 1)	2 (=)	4 > 5 (+ 1)
Ombrie	5 > 8/9 (+ 3/4)	0 (=)	5 > 8/9 (+ 3/4)
Étrurie	9 > 10 (+ 1)	1 > 2 (+ 1)	10 > 12 (+ 2)
Picenum	4 (=)	1 > 2(+ 1)	5 > 6 (+ 1)
Samnium	8 > 9 (+ 1)	0 (=)	8 > 9 (+ 1)
Latium + Rome	22 (=)	5 (=)	27 (=)
Campanie	10 > 12 (+ 2)	7 > 8 (+ 1)	17 > 20 (+ 3)
Apulie	6 > 7 (+ 1)	1 (=)	7 > 8 (+ 1)

Régions	Sites Isiaques	Sites Isiaques Probables	Totaux
Calabre	2 > 3 (+ 1)	1 (=)	3 > 4 (+ 1)
Lucanie	2 (=)	0 (=)	2 (=)
Bruttium	2 (=)	2 (=)	4 (=)
Sardaigne	4 > 5 (+ 1)	2 (=)	6 > 7 (+ 1)
Sicile	6 > 8 (+ 2)	11 > 14 (+ 3)	17 > 22 (+ 5)
Totaux	113 >135/136 (+ 22/23)	46 > 63 (+ 17)	159 >198/199 (+ 39/40)

On constate que la Vénétie et le Latium continuent à venir nettement en tête, suivis par la Sicile, la Campanie, l'Émilie et l'Étrurie. Tel était déjà le classement en 1972, sauf en ce qui concerne la Sicile qui ne comptait à cette époque que 6 sites, mais encore aujourd'hui l'île possède moins de sites isiaques assurés que les trois autres régions. On tombe ensuite dans des zones qui comptent moins de 10 sites isiaques: 9 pour l'Histrie et le Samnium, 8 ou 9 pour l'Ombrie, 8 pour l'Apulie, 7 pour la Sardaigne et la Transpadane, et 6 pour le Picenum. Dans ce troisième groupe, les deux régions qui ont proportionnellement le plus progressé depuis 1972 sont l'Histrie et le Picenum qui, à ce moment, ne nous avaient livré respectivement que 5 et 2 centres isiaques. Enfin, on constate que dans la partie méridionale de l'Italie (la Calabre, le Bruttium et surtout la Lucanie), les dieux égyptiens demeurent beaucoup plus discrets.

Il nous faut à présent regarder de plus près la situation des nouveaux sites isiaques assurés. En **Histrie**, il était très net que la pénétration isiaque s'était faite essentiellement en longeant la *via Flavia*, sur la côte occidentale, au départ d'Aquilée jusqu'au port de *Pola*. *Parentium* est précisément construite au bord de cet axe. Quant au site de *Nesactium*, il se situe, lui, plus à l'ouest; mais implanté au nord-est de *Pola*, il est relié à cette ville par une voie romaine, qui menait à *Tarsatica*, sur la côte dalmate. Dans le cadre de la **Vénétie**, *Tridentum* est un important carrefour routier sur la *via Claudia*, au nord de Vérone, riche foyer isiaque, et au sud de *Sublavio*, lieu de contrôle du trafic entre l'Italie et la Rhétie, où les cultes égyptiens sont bien attestés. Quant à *Lendinara*, elle est au centre d'une zone délimitée par trois implantations isiaques: au Nord, Vérone et Padoue et au Sud, *Regium Lepidum* (en Émilie). Pour l'**Émilie**, on ne sera pas étonné de voir intégrer *Ravenna*, port de commerce, et depuis Auguste, station de la flotte militaire sur l'Adriatique qui comptait marins égyptiens et alexandrins; le site était d'ailleurs déjà connu pour des noms théophores isiaques ou égyptiens.[50] *Spina* était implantée au nord de Ravenne. *Parma* et *Forum Cornelii* sont installés sur le bord de la *via Aemilia*, reliant le port d'*Ariminum* à Parme, une voie le long de laquelle s'échelonnent presque tous les centres isiaques de cette *Regio*. Tout au sud de l'Émilie, on relève *Cusercoli*, un peu au sud-ouest de *Forum Popilii*, où étaient déjà attestés des initiés d'Isis.[51] En **Ligurie**, région peu touchée par les divinités isiaques, *Alba* était en communication par route vers le Nord avec *Industria*, qui abritait un Iséum. L'**Ombrie** nous livre trois nouveaux sites, *Mevaniola* au nord, au centre *Iguvium*, et vers le sud, *Seripola* (sur le territoire d'*Ameria*), ces deux derniers sur la voie romaine qui relie Rome à l'Adriatique. Sur le sol d'**Étrurie**, on compte une nouvelle implantation isiaque, à *Luna*, construite sur le bord de la *via Aemilia Scauri* qui descend sur Pise, proche de la côte, détentrice d'*isiaca*,[52] et est dotée d'un port, où l'on repère des Gréco-Orientaux.[53] Dans le **Samnium**, on ajoutera *Teate*, sur la *via Claudia Valeria*, un peu au sud-ouest d'*Aternum*, ville portuaire ouverte sur le commerce maritime en direction de la Dalmatie,[54] et siège d'un collège d'Isis.[55] Pour le **Latium**, on réservera dorénavant une place à *Ficulea*, sur la *via Nomentana*, à peu près à mi-chemin de Rome et de *Nomentum*. En **Campanie**, deux sites sont à signaler: *Cumae* et *Scafati*. Cumes, dont les nouvelles trouvailles semblent indiquer l'existence d'un temple isiaque, est établie sur la côte tyrrhénienne, au nord de Pouzzoles, sur la route qui longe la côte jusqu'à Sorrente. Autrefois grand centre de commerce et de navigation, les cultes égyptiens y ont peut-être déjà débarqué par l'intermédiaire du trafic avec Délos entre la fin du III^e^ s. av. J.-C. et le I^er^ s. av. J.-C. Quant à *Scafati*, la ville est un peu à l'est de la route qui longe la côte campanienne, à l'est de Pompéi. Pour l'**Apulie**, il faut mentionner *Luceria*, assez à l'écart d'autres sites isiaques, mais reliée par route à *Sipontum*, port très fréquenté de l'Adriatique, mais toujours vierge d'*isiaca*. En **Calabre**, on signalera *Tuturano*, qui n'est pas sur la côte, mais seulement à 8 km au sud de *Brundisium*, qui possédait son Iséum. Pour le territoire de la **Sicile**, où les cultes isiaques étaient essentiellement implantés dans la partie orientale, Isis est maintenant aussi attestée dans la petite île d'*Aethusa*, au large de la côte occidentale, mais dans une documentation néo-punique, et à *Lipara*, au large de la côte septentrionale. En **Sardaigne**, dont la quasi totalité des témoignages isiaques ont été retrouvés le long de la côte, on ajoutera *Tharrus*, au milieu du littoral occidental de l'île, mais à l'écart des autres implantations isiaques.

---

[50] Cf. Malaise, *Inventaire*, pp. 31–32, *Ravenna* 2–6; *id.*, *Documents nouveaux*, p. 632, *Ravenna* 2a.

[51] Cf. Malaise, *Inventaire*, p. 27, *Forum Popilii* 1 = *RICIS* 512/0201.

[52] Cf. Malaise, *Documents nouveaux*, pp. 635–637, *Pisae* 2–4.

[53] Cf. A. Frova, dans *Iside*, p. 373.

[54] Cf. Malaise, *Conditions*, p. 346.

[55] Cf. Malaise, *Inventaire*, p. 53, *Aternum* 2.

IV. *L'apport des inscriptions*

Sur les 48 nouvelles inscriptions isiaques, 15 épigraphes attestent le nom d'**Isis**;[56] elles sont presque toutes en latin,[57] si on met à part le cas d'une dédicace grecque[58] et d'une tessère,[59] et de deux graffiti en caractères néo-puniques.[60] Trois épiclèses, bien connues, sont portées par la déesse: en trois lieux,[61] elle est qualifiée de *Regina*; à *Parentium*,[62] elle est dite *Augusta*, tandis que l'inscription grecque de *Lipara*[63] l'invoque comme *épèkoos*. Un cas fort intéressant et unique est constitué par la dédicace de *Seripola*[64] qui rapporte l'offrande d'une *spira*, sans doute le bracelet en forme de serpent qui est le principal attribut de *Bona Dea*, ici qualifiée d'*Isiaca* et donc assimilée à Isis.[65] Une inscription importante pour le calendrier isiaque est la fresque peinte à Rome au début du IV^e s. apr. J.-C.[66] et qui mentionne à la date du 28 octobre une fête que F. Magi[67] lit *Castu(s) Isidis*, alors que H. Stern[68] propose *Luctu(s) Isidis*. Cette seconde lecture, «Deuil d'Isis» a l'avantage de pouvoir être rapprochée facilement de la mention des *Isia*, dont le calendrier de Philocalus[69] (de 354 apr. J.-C.) situe le déroulement du 28 octobre au 3 novembre. Nous avons toujours défendu l'idée que cette fête des *Isia* était en fait à assimiler à la commémoration de la perte d'Osiris,[70] puis de son retour à la vie, célébré le dernier jour sous le nom évocateur de *Hilaria* (Philocalus) ou d'*Heuresis* (Ménologes rustiques).[71] Le nom de *Luctus Isidis* est essentiel car il évoque clairement le caractère osirien du rituel qui débute par la mort du dieu. Les *Isia* seraient donc bien à identifier aux fêtes égyptiennes commençant, selon le calendrier mobile égyptien le 17 hathyr;[72] lorsque cette date fut introduite dans le calendrier romain, sans doute entre 40 et 43, elle demeura fixée au 28 octobre, jour d'ouverture de la grande fête osiriaque, qui doit son nom au rôle essentiel joué par Isis dans l'*Inventio Osiridis*.

---

[56] On peut y ajouter les deux documents douteux suivants: *Civitas Camunnorum* 3 = *RICIS* *515/1302 et *Roma* 110d = *RICIS* *501/0197.

[57] Cf. *supra*, II, *Parentium* 1 = *RICIS* 514/0301; *Civitas Camunnorum* 4–5 = *RICIS* 515/1303–1304; *Lendinara* 1 = *RICIS* 515/0501; *Patavium* 2b = *RICIS* 515/0603; *Verona* 10a = *RICIS* 515/0811; *Seripola* 1 = *RICIS* 503/0901; *Luna* 1 = *RICIS* 511/0701; *Aquinum* 2 = *RICIS* 502/0302; *Ficulea* 1 = *RICIS* 503/1001; *Roma* 110f = *RICIS* 501/0220.

[58] Cf. *supra*, II, *Lipara* 01= *RICIS* 518/0801.

[59] Cf. *supra*, II, *Tarentum* 01 = *RICIS* 505/0401.

[60] Cf. *supra*, II, *Aethusa* 1 = Sfameni Gasparro, dans *De Memphis à Rome*, p. 36, n. 4 = *RICIS* 518/0201, et *Panormus* 1 = *RICIS* 518/0101.

[61] Cf. *supra*, II, *Civitas Camunnorum* 3–5; *Aquinum* 2 et *Ficulea* 1.

[62] Cf. *supra*, II, *Parentium* 1 = *RICIS* 514/0301.

[63] Cf. *supra*, II, *Lipara* 01 = *RICIS* 518/0201.

[64] Cf. *supra*, II, *Seripola* 1 = *RICIS* 503/0901.

[65] Cf. L. Gasperrini, *Picus* 9 (1989), p. 226, cité par *RICIS* 503/0901.

Face à son épouse, **Sérapis** bénéficie d'un apport inférieur: 4 documents en latin[73] et 4 en grec,[74] plus 4 textes dont l'appartenance sérapiaque est douteuse.[75] On ne s'étonnera pas de retrouver le dieu surtout là où il était bien attesté,[76] dans les grands centres de Rome, Aquilée et Porto. En revanche, si son culte est bien implanté en Campanie, sa mention à *Neapolis* est nouvelle. Le cas le plus particulier est celui de *Cusercoli*, car on ne possédait encore aucun témoignage épigraphique sérapiaque pour l'Émilie. Il faut toutefois remarquer que dans cette inscription subsiste, seule, la première lettre du nom du dieu. Dans les inscriptions grecques, le dieu est invoqué comme Zeus Hélios Mégas Sarapis à Porto[77] ou comme Zeus Mégas Sarapis à *Neapolis*.[78] Le rapprochement avec Zeus est souligné par une curieuse inscription grecque de Rome[79] qui proclame «Zeus (et) Sérapis ne font qu'un. Que le calomniateur crève!». Les épiclèses éventuelles en font un dieu *invictus* (Rome),[80] *magnus* (Aquilée)[81] et *épèkoos* (Porto).[82]

---

[66] Cf. *supra*, II, *Roma* 110f = *RICIS* 501/0220.

[67] Cf. F. Magi, *Il Calendario dipinto sotto Sabta Maria Maggiore*, Memorie della Pontif. Accad. Rom. de Archeol., XI, 1 (Roma, 1972).

[68] Cf. H. Stern, «*Le calendrier de Sainte-Marie-Majeure*», *RÉL* 51 (1973), pp. 41–48.

[69] Cf. *RICIS* 501/0221.

[70] Cf. Malaise, *Conditions*, pp. 221–228; *id.*, *Documents nouveaux*, pp. 704–705. Récemment des auteurs se sont encore prononcés contre cette assimilation: cf. Fr. Perpillou-Thomas, *Fêtes d'Égypte ptolémaïque et romaine d'après la documentation papyrologique grecque*, Studia Hellenistica, 31 (Louvain, 1993), pp. 94–100; A. Jones, «Geminus and the Isia», *HThR* 99 (1999), pp. 255–267.

[71] Cf. *RICIS* 501/0219.

[72] La même fête était célébrée dans l'Égypte antique au mois de choiak, mais cette fois selon un calendrier fixe. Pour ces questions, cf. Malaise, *supra*, n. 70.

[73] Cf. *supra*, II, *Aquileia* 23a = *RICIS* 515/0120; *Cusercoli* 1 = *RICIS* 512/0301; *Roma* 110a = *RICIS* 501/0147; *Roma* 433b = *RICIS* 501/0131.

[74] Cf. *supra*, II, *Portus Ostiae* 16b et d = *RICIS* 503/1201 et 503/1214; *Roma* 110e = *RICIS* 501/0216; *Neapolis* 1a = *RICIS* 504/0302.

[75] Cf. *supra*, II, *Aquileia* 23b = *RICIS* *515/0123; *Attidium* 1= *RICIS* *510/0301; *Portus Ostiae* 16b = *RICIS* 503/1202; *Portus Ostiae* 30b = *RICIS* *503/1133.

[76] Cf. Malaise, *Conditions*, p. 160.

Une seule autre divinité égyptienne est peut-être présente dans un document provenant de *Barium*,[83] mais le fragment *ANUB*[---] est susceptible d'être restitué par le théonyme **Anubis** ou par un anthroponyme théophore, comme Anubio ou Anubion, sans que l'on puisse exclure la mention d'un *Anuboforus*, comme à Vienne, en France.[84] On notera le silence des nouvelles sources épigraphiques sur d'autres membres majeurs de la famille isiaque comme Harpocrate et Osiris, voire Apis et Bubastis, dont la discrétion dans les inscriptions auparavant répertoriées était déjà un fait avéré.

Bien que limités, ces chiffres correspondent aux constatations antérieures. Les divinités isiaques sont mentionnées seules, ce qui est beaucoup plus fréquent en Italie qu'en Grèce, où les notions de triades et de tétrades sont très fortes.[85] Isis est citée deux fois plus que son époux, ce qui correspond à un décalage déjà bien établi en Italie,[86] et que l'on retrouve de manière générale dans les inscriptions en latin.[87] De même, la discrétion d'Anubis n'est pas faite pour étonner puisque les occurrences du dieu canidé dans le matériel épigraphique rédigé en latin sont rarissimes (4), à la différence du matériel grec (214).[88]

---

[77] Cf. *supra*, II, *Portus Ostiae* 16a et 16d = *RICIS* 503/1201 et 503/1214.

[78] Cf. *supra*, II, *Neapolis* 1a = *RICIS* 504/0302.

[79] Cf. *supra* II, *Roma* 110e = *RICIS* 501/0216.

[80] Cf. *supra*, II, *Roma* 110a = *RICIS* 501/0147.

[81] Cf. *supra*, II, *Aquileia* 23a = *RICIS* 515/0120.

[82] Cf. *supra*, II, *Portus Ostiae* 16a = *RICIS* 503/1201.

[83] Cf. *supra*, II, *Barium* 2 = *RICIS* *505/0502.

[84] Cf. *RICIS* 605/1001.

[85] Cf. Bricault, dans *De Memphis à Rome*, pp. 202–203.

[86] En additionnant les chiffres de notre thèse à ceux de notre supplément de 1978, on atteignait 219 inscriptions pour Isis et 120 pour Sérapis.

[87] Cf. Bricault, *op. cit.*, p. 199.

[88] Cf. *ibidem*.

Une partie de la documentation épigraphique peut être mise en relation avec l'architecture sacrée. Dans la capitale, il est permis de relever la présence d'un certain Tiberius Claudius Callistus, affranchi de Claude ou plutôt de Néron, qui exerça les fonctions d'*aedituus templi Serapei*,[89] un titre inconnu par ailleurs; ce gardien a pu exercer ses fonctions dans le temple isiaque du Champ de Mars ou dans celui d'Isis et Sérapis qui a donné son nom à la 3e région de la ville. On connaissait déjà un affranchi impérial, sans doute de Galba, qui remplit le même rôle à Rome, mais cette fois pour Isis *Pelagia*.[90] Une dédicace à Isis provenant de l'*Iseum Campense* émane d'un certain Astragalus, dont le nom isolé évoque la condition d'esclave, qui porte le titre équivalent d'*aeditimus*.[91] À *Luna*, en Étrurie,[92] l'offrande par Vettia Pasipila (sans doute une affranchie des Vettii de l'endroit) à Isis d'une *stola* et d'un *amictus*, destinés à habiller la statue cultuelle,[93] ainsi que des yeux d'or, postule l'existence d'au moins une chapelle. Ce rite d'habillage des statues nous est encore attesté par une inscription grecque d'Aquilée[94] mentionnant un Alexandrin ayant exercé la charge de stoliste. Par ailleurs, on a peut-être retrouvé la dédicace de deux temples. D'abord à Porto,[95] les fragments d'une grande plaque en marbre proche des 3 mètres et porteuse d'une dédicace grecque (époque d'Hadrien ou de peu postérieure) à Zeus Hélios Mégas Sarapis par Titos Ailios Phelikissimos, son épouse et son fils, devaient appartenir à un monument de grandes dimensions; L. Moretti songe au Sérapeum du port. Quant à la dédicace latine (IIe s. apr. J.-C.) de l'affranchie Aufidia, elle pourrait provenir de l'architrave de l'Iséum de Florence.[96]

Le monde épigraphique nous renseigne aussi sur la nature et les conditions des offrandes. Outre la dédicace de bâtiments, il peut s'agir d'autels,[97] de bases de statuettes,[98] de bijoux,[99] de vêtements ou de la reproduction d'organes humains.[100] La plupart de ces cadeaux sont des ex-voto, parfois offerts suite à l'injonction de la divinité.[101] Les bénéficiaires sont le plus souvent des parents ou des proches,[102] mais le salut de l'empereur est évoqué à plusieurs reprises dans des inscriptions grecques de Porto. Ainsi, un nauclère, vraisemblablement attaché à la flotte alexandrine de l'annone, invoque le salut des empereurs (sans doute Septime Sévère et Caracalla) et celui de la splendide flotte à laquelle il appartenait.[103] Dans le même port, une inscription est dédiée pour le salut et la victoire de Caracalla et Iulia Domna,[104] tandis qu'une troisième émane des nauclères de la flotte marchande alexandrine pour le salut et la permanence de Commode.[105] On ne manquera pas d'évoquer le rôle qu'ont dû jouer ces Alexandrins[106] dans la diffusion des cultes isiaques dans le grand *emporium* italien,[107] une fois qu'il prit la relève de Pouzzoles pour accueillir le trafic maritime avec l'Égypte.

---

[89] Cf. *supra*, II, *Roma* 433b = *RICIS* 501/0131.

[90] Cf. Malaise, *Inventaire*, *Roma* 45 = *RICIS* 501/0132. Un *Isidis aedituus* est aussi connu à Grenoble: cf. *RICIS* 605/0901.

[91] Cf. *Roma* 6 = *RICIS* 501/0122.

[92] Cf. *supra*, II, *Luna* 1 = *RICIS* 511/0701.

[93] Cf. Malaise, «Les stolistes au service des dieux égyptiens», dans *Mélanges C. Deroux* (sous presse).

[94] Cf. *supra* II, *Aquileia* 23c = *RICIS* 515/0125.

[95] Cf. *supra*, II, *Portus Ostiae* 16a = *RICIS* 503/1201.

[96] Cf. *supra*, II, *Florentia* 12 = *RICIS* 511/0212.

Sur le plan des croyances, il est bon de souligner que plusieurs de nos documents isiaques sont en fait des inscriptions funéraires[108] ornées d'un sistre, signe des convictions du défunt, mais peut-être aussi mise sous la sauvegarde d'Isis. À Rome (*via Marsala*), c'est le cas d'une stèle funéraire consacrée par un affranchi, ou fils d'affranchi, à la mémoire de sa patronne,[109] et d'une autre élevée pour Claudia Isias par son compagnon Hermodicus, un esclave de l'empereur.[110] En Vénétie, à *Patavium*,[111] une stèle funéraire pour une affranchie porte l'image du même instrument de musique. Il en va pareillement sur la plaque funéraire d'un magistrat municipal de *Tuturano* (Calabre),[112] sur le monument funéraire érigé pour une affranchie de *Luceria* (Apulie),[113] et sur la partie supérieure sans doute d'une stèle funéraire découverte à *Alba* (Ligurie).[114] À *Ficulea* (Latium),[115] un autel permet à Caius Iulius Eumolpus de consacrer un lieu à Isis *Regina* pour abriter les restes sacrés de Fuficia Onomastè ici clairement placés sous la protection de la déesse. Qu'Isis puisse veiller sur les dépouilles est explicitement indiqué par deux inscriptions funéraires romaines déjà bien connues[116] qui profèrent les menaces suivantes: «quiconque dispersera ses os ou subtilisera cet autel verra s'irriter le culte si calme de la grande Isis» et «celui qui s'en prendra à cet autel subira le courroux d'Isis». Ce sont apparemment des raisons analogues qui ont conduit certains fidèles à emporter un sistre dans leur tombe.[117]

---

[97] Cf. les autels offerts à Isis en Vénétie à Padoue (*Patavium* 2b = *RICIS* 515/0603), et à Cividate (*Civitas Camunnorum* 3–5 = *RICIS* *515/1302, 515/1303–4), et celui érigé pour Sérapis à Aquilée (*Aquileia* 23a = *RICIS* 515/0120).

[98] Cf. *supra*, II, les cas de *Cusercoli* 1 = *RICIS* 512/0301, en Émilie, et de *Roma* 110a = *RICIS* 501/0147.

[99] Cf. le cas de *Seripola* 1 évoqué plus haut.

[100] Cf. *supra*, II, *Luna* 1 = *RICIS* 511/0701.

[101] Cf. *supra*, II, *Lendinara* 1 = *RICIS* 515/0501, en Vénétie, où le don fait suite à un «avertissement» (*ex monitu*) d'Isis.

[102] Cf. par exemple la dédicace à Sérapis effectuée à Porto par un homme pour ses enfants (cf. *supra*, II, *Portus Ostiae* 16d = *RICIS* 503/1214) ou une inscription funéraire romaine pour une *patrona* (cf. *supra*, II, *Roma* 433e = *RICIS* 501/0170).

[103] Cf. *supra*, II, *Portus Ostiae* 16e = *RICIS* 503/1215.

[104] Cf. *supra*, II, *Portus Ostiae* 16f = *RICIS* 503/1216.

[105] Cf. *supra*, II, *Portus Ostiae* 16g = *RICIS* 503/1217.

[106] On citera aussi, toujours pour Porto, une dédicace grecque à ses dieux ancestraux par un bouleute d'Alexandrie (cf. *supra*, II, *Portus Ostiae* 16c = *RICIS* 503/1213).

[107] Cf. Malaise, *Conditions*, pp. 326–327. La présence d'un stoliste alexandrin à Aquilée (cf. *supra*, II, *Aquileia* 23c = *RICIS* 515/0125) est tout aussi révélatrice.

[108] Sur la présence de ce motif sur des monuments funéraires, cf. N. Genaille, «Instruments du culte isiaque figurés sur trois monuments funéraires de Rome», dans *Hommages à J. Leclant*, III (Le Caire, 1994), pp. 223–231.

Au sein de ce matériel funéraire, quelques documents concernant de jeunes enfants pourraient être mis en rapport avec les cultes isiaques. Il s'agit d'un autel funéraire romain[118] d'un enfant de deux ans, figuré, au centre d'un *clipeus*, avec la tresse latérale, qui a été interprétée comme la marque d'une consécration isiaque de l'enfant.[119] À *Bononia*, en Émilie, un cippe[120] porte en relief l'image d'un enfant nu de six ans représenté portant un doigt à la bouche, reproduisant le geste caractéristique d'Harpocrate. Plus problématique nous semble la représentation sur un autel funéraire romain[121] d'une fillette morte à un an et dont la coiffure tressée, de laquelle pendent deux perles, serait à reconnaître comme une marque isiaque.[122] L'autel funéraire d'une fillette d'un an, Claudia Isias,[123] porte une formule finale abrégée, en caractères latins, qui doit probablement se résoudre de la manière suivante: *P(sychron) H(ydor) S(oi) I(sis) T(ibi) P(acem) D(et)*, à savoir «Qu'Isis te donne l'eau fraîche et la paix!». Ce vœu de procurer au défunt «l'eau fraîche» se retrouve en Italie[124] à Carthage,[125] et en Égypte,[126] mais dans une formulation grecque; toutefois, un parallèle au cas de Claudia Isias est fourni par l'inscription d'une urne cinéraire romaine,[127] où la formule finale est à nouveau rédigée en grec, mais translittérée en caractères latins: *doe se Osiris to psychron hydor* «Qu'Osiris te donne l'eau fraîche». Mis à part l'exemple que nous examinons et celui fourni par un document alexandrin,[128] cette offrande de l'eau fraîche émane d'Osiris lui-même, et non d'Isis. La pratique en cause s'enracine dans les croyances égyptiennes; cette libation d'eau, puisée dans le Nil ou son substitut, était assimilée au dieu lui-même, et procurait donc l'immortalité.[129]

---

[109] Cf. *supra*, II, *Roma* 338e = *RICIS* 501/0170.

[110] Cf. *supra*, II, *Roma* 110c = *RICIS* 501/0195.

[111] Cf. *supra*, II, *Patavium* 2a = *RICIS* 515/0602.

[112] Cf. *supra*, II, *Tuturano* 1 = *RICIS* 505/0201.

[113] Cf. *supra*, II, *Luceria* 1 = *RICIS* 505/0701.

[114] Cf. *supra*, II, *Alba* 1 = *RICIS* 513/0301.

[115] Cf. *supra*, II, *Ficulea* 1 = *RICIS* 503/1001.

[116] Cf. Malaise, *Inventaire*, pp. 128–129, *Roma* 56–57 = *RICIS* 501/0172 et 501/0193, auquel nous empruntons sa traduction.

[117] Cf. les sistres exhumés en Histrie (cf. *supra*, II, *Nesactium* 1), en Ombrie (cf. *supra*, II, *Iguvium* 1) et en Étrurie (cf. Malaise, *Inventaire*, p. 48, *Orbetello* 1).

[118] Cf. *supra*, II, *Roma* 110b = *RICIS* 501/0179.

[119] Cf. V. von Gonzenbach, *Untersuchungen zu den Knabenweihen im Isiskult der römischen Kaiserzeit* (Bonn, 1957) et *ead.*, *BCH* 93 (1969), pp. 898–900.

[120] Cf. *supra*, II, *Bononia* 3b = *RICIS* 512/0501.

---

[121] Cf. *supra*, II, *Roma* 433c = *RICIS* *501/0201.

[122] Cf. Cl. Rolley, «*Les cultes égyptiens à Thasos: à propos de quelques documents nouveaux*», *BCH* 92 (1968), pp. 187–219; *ead.*, «*Nattes, rubans et pendeloques*», *BCH* 94 (1970), pp. 551–565. Pour sa part, V. von Gonzenbach, «*Der griechich-römische Scheitelschmuck und die Funde von Thasos*», *BCH* 93 (1969), pp. 885–945 se refuse à reconnaître dans cette parure frontale une marque isiaque.

[123] Cf. *supra*, II, *Roma* 110d = *RICIS* *501/0197. Cette fillette pourrait bien être l'enfant de la Claudia Isias, épouse de l'esclave Hermodicus (cf. *supra*, II, *Roma* 110c = *RICIS* 501/0195).

[124] Pour Rome, cf. Malaise, *Inventaire*, p. 128, *Roma* 55 = *RICIS* 501/0198; pp. 139–140, *Roma* 93–94 = *RICIS* 501/0178 et 501/0199; pp. 142–143, *Roma* 105 = *RICIS* 501/0164; pour *Hipponium* (Bruttium), cf. Malaise, *Inventaire*, p. 311, *Hipponium* 1.

[125] Cf. *RICIS* 703/0111.

[126] Cf. R. A. Wild, *Water in the Cultic Worship of Isis and Sarapis*, *ÉPRO* 87 (Leiden, 1987), p. 248, n. 154; A. Lukaszevic, «An Osiris "Cool Water" Inscription from Alexandria», *ZPE* 77 (1989), pp. 195–196; D. Delia, «The Refreshing Water of Osiris», *JARCE* 29 (1992), p. 181.

[127] Cf. Malaise, *Inventaire*, p. 128, *Roma* 55 = *RICIS* 501/0198.

[128] Cf. É. Bernand, *Inscriptions métriques de l'Égypte gréco-romaine* (Paris, 1969), n°52.

[129] Cf. Malaise, *Conditions*, pp. 206–207; Fr. Dunand, *Le culte d'Isis dans le bassin de la Méditerranée III, ÉPRO* 26, 3 (Leiden, 1973), p. 212; Wild, *op. cit.*, pp. 123–126; N. Genaille, «Culte isiaque et eau sacrée», *RHR* 200 (1983), p. 305; Delia, *op. cit.*, pp. 181–190. Le même effet était sans doute atteint par la présence dans des tombes de figurines d'Osiris-Canope (cf. Wild, *op. cit.*, p. 119 et G. Clerc, J. Leclant, art. *Osiris-Kanopos* dans *LIMC*, nn°26, 31, 55–55a, 86), dont un exemple a été découvert dans une tombe de Rome (cf. art. *Osiris-Kanopos*, n°31).

Sur les 48 inscriptions isiaques, 30 d'entre elles nous ont conservé des données sur l'identité du dédicant ou du bénéficiaire du monument funéraire. On est frappé du nombre d'affranchi(e)s clairement avéré(e)s qui appartiennent au monde isiaque, 3 hommes[130] et 3 ou 5 femmes.[131] Proche de ce milieu social sont deux esclaves: le premier est explicitement désigné comme *C(aesari) servus*;[132] le second, à *Lendinara* (Vénétie), porte le seul nom d'Antenor,[133] signe d'une probable condition servile. Des Alexandrins sont aussi attestés: un bouleute de cette cité,[134] un stoliste présent à Aquilée[135] et des nauclères de la flotte marchande alexandrine à *Porto*.[136] Au monde des *ingenuii* appartiennent avec certitude trois Isiaques, un enfant clarissime dont l'autel funéraire (200 apr. J.-C.) avait été érigé dans le Sérapeum d'Ostie,[137] un magistrat municipal dont l'inscription funéraire (I^er^ s. apr. J.-C.) retrouvée à *Tuturano* (Calabre), à 8 km au sud de *Brindisi*, est ornée d'un sistre,[138] et une Romaine, Cerfonia Felicia, qualifiée de *patrona* par son affranchi.[139] On repère aussi un *sevir augustalis* qui offre une dédicace à Isis *Regina* à *Aquinum* (Latium),[140] mais on sait que cette fonction était souvent confiée à des hommes émanant des milieux d'affranchis, souvent enrichis dans le commerce.[141] Il est beaucoup plus difficile de préciser le statut des autres fidèles, mais on notera à *Portus Ostiae* que Titus Aelius Felicissimus[142] porte un gentilice impérial, comme c'était le cas des affranchis impériaux et de leurs descendants;[143] le même personnage apparaît aussi dans une inscription grecque sous la forme Titos Ailios Phelikissimos,[144] tous indices qui pointent vers le milieu des affranchis. À *Civitas Camunnorum*, un autre fidèle, Tiberius Claudius Hilarinus, est aussi doté d'un gentilice impérial.[145] En dehors de ces cas, nous trouvons à Rome un Bassaeus Felicissimus;[146] à *Cusercoli* (Émilie), un père et son fils, Lucius Clodius Tertius et Lucius Clodius Dyrrachinus offrent une base cylindrique de statuette, tandis qu'à *Porto*, une dédicace grecque à Sarapis nous a conservé le *cognomen* grec Zôsimos.[147] Il subsiste le cas de six femmes. Les deux premières, Fuficia Onomastè, à *Ficulea* (Latium), et Valeria Prima, à *Civitas Camunnorum* (Vénétie), sont probablement l'épouse d'un affranchi, respectivement Caius Iulius Eumolpus[148] et Tiberius Claudius Hilarinus,[149] comme le laissent supposer leur gentilice impérial et le *cognomen* étranger du premier. Les quatre autres femmes s'appellent Servea,[150] Nonia Spes,[151] Decumia Vitalis[152] et Appia Prima, fille de Titus.[153] En conclusion, un nombre appréciable de documents isiaques émanent de milieux populaires (affranchis avérés ou cachés, esclaves), et, mais dans une moindre mesure, d'étrangers alexandrins. Pour les sources ici recensées, la proportion paraît même supérieure à nos constatations antérieures.[154] Quant à la part prise par les femmes,[155] alors qu'elle tourne pour l'ensemble du domaine épigraphique italien aux alentours de 27 %,[156] on relève ici l'engagement de 15 femmes pour 21 mentions masculines, soit un pourcentage plus élevé que celui relevé auparavant. Tout en gardant à l'esprit que ces chiffres reposent sur 30 documents, on notera par exemple que sur les 12 fidèles comptés par Fabio Mora[157] pour Florence, on ne trouvait aucune femme, alors qu'aujourd'hui elles apparaissent sur deux inscriptions,[158] dont la seconde représente peut-être même la dédicace de l'Iséum. Pour le reste, on continue à constater que c'est à Rome et en Vénétie que les femmes sont le plus présentes au sein des cultes isiaques, et ce dans une proportion égale.[159]

---

[130] Cf. *supra*, II, *Roma* 390d = *RICIS* 501/0119: affranchi de l'empereur Antonin; *Roma* 433b = 501/0131: *aedituus*, affranchi de Claude ou Néron; *Roma* 110a = 501/0147: affranchi, peut-être de l'époque de Caracalla.

[131] Cf. *supra*, II, *Patavium* 2a = *RICIS* 515/0602 (fin I^{er} s.-début II^{e} s.); *Luceria* 1 = *RICIS* 505/0701 (II^{e} s. apr. J.-C.); *Florentia* 12 = *RICIS* 511/212 (II^{e} s. apr. J.-C.). Les trois derniers cas sont moins assurés: cf. *Civitas Camunnorum* 3 = *RICIS* *515/1302; *Florentia* 11 = *RICIS* 511/0211 (II^{e}-III^{e} s.); *Luna* 1 = *RICIS* 511/0701.

[132] Cf. Hermodicus auteur à Rome de l'inscription funéraire de son épouse (cf. *supra*, II, *Roma* 110c = *RICIS* 501/0195), et sans doute d'une fillette (*Roma* 110d = *RICIS* *501/0197) qui pourrait être sa fille.

[133] Cf. *supra*, II, *Lendinara* 1 = *RICIS* 515/0501.

[134] Cf. *supra*, II, *Portus* 16c = *RICIS* 503/1213.

[135] Cf. *supra*, II, *Aquileia* 23c = *RICIS* 515/0125.

[136] Cf. *supra*, II, *Portus Ostiae* 16e et g = *RICIS* 503/1215 et 503/1217.

[137] Cf. *supra*, II, *Ostia* 30a = *RICIS* 503/1131.

[138] Cf. *supra*, II, *Tuturano* 1 = *RICIS* 505/0201.

[139] Cf. *supra*, II, *Roma* 433e = *RICIS* 501/0170.

[140] Cf. *supra*, II, *Aquinum* 2 = *RICIS* 503/0302.

[141] Cf. Malaise, *Conditions*, pp. 91-92, 101.

[142] Cf. *supra*, II, *Portus Ostiae* 16b = *RICIS* 503/1202.

[143] Cf. H. Thylander, *Étude sur l'épigraphie latine* (Lund, 1952), pp. 95-97.

---

[144] Cf. *supra*, II, *Portus Ostiae* 16a = *RICIS* 503/1201.

[145] Cf. *supra*, II, *Civitas Camunnorum* 3 = *RICIS* *515/1302.

[146] Cf. *supra* II, *Roma* 110b = *RICIS* 501/0179.

[147] Cf. *supra*, II, *Portus Ostiae* 16d = *RICIS* 503/1214.

[148] Cf. *supra*, II, *Ficulea* 1 = *RICIS* 503/1001.

[149] Cf. *supra*, II, *Civitas Camunnorum* 3 = *RICIS* *515/1302.

[150] Cf. *supra*, II, *Roma* 110b = *RICIS* 501/0179.

[151] Cf. *supra*, II, *Bononia* 3b = *RICIS* 512/0501.

[152] Cf. *supra*, II, *Patavium* 2b = *RICIS* 515/0603.

[153] Cf. *supra*, II, *Civitas Camunnorum* 4 = *RICIS* 515/1303.

[154] Cf. Malaise, *Conditions*, pp. 76–77; *id.*, *Documents nouveaux*, pp. 701–702.

[155] Cf. Malaise, *Documents nouveaux*, p. 700.

[156] Cf. S. K. Heyob, *The Cult of Isis among Women in the Graeco-Roman World*, *ÉPRO* 51 (Leiden, 1975), p. 85; pour une analyse plus fine, cf. Mora, *Prosopografia isiaca. II*, pp. 25–26 et 28–29.

[157] Cf. Mora, *Prosopografia isiaca. II*, p. 25, n. 131.

À propos des charges exercées au sein du culte, nous avons déjà épinglé l'existence nouvelle d'un *aedituus templi Serapei.*[160] En dehors de ce titre, le terme d'*educator* porté par le responsable de l'érection d'un autel dans le Sérapeum d'Ostie,[161] en 200 apr. J.-C., pour un enfant clarissime, a été mis en rapport par Angelo Pellegrino[162] avec la titulature isiaque, puisqu'il voit dans ce haut personnage le prêtre qui eut la responsabilité d'enseigner la doctrine isiaque à son élève. Il est vrai qu'Apulée[163] nous relate que la préparation à l'initiation de son héros Lucius fut confiée au grand-prêtre, mais, est-il possible que le mot *educator*, sans autre spécification, soit doté d'une valeur religieuse précise? En d'autres termes, nous nous demandons si *educator* ne désigne pas ici le précepteur au sens le plus général du terme, sans aucune connotation isiaque particulière.

V. *L'apport des documents archéologiques*

De nombreux documents témoignent une fois de plus de la popularité d'**Isis** en Italie, mais surtout à travers une série de statuettes de bronze. S'il ne nous a pas toujours été toujours possible de déterminer le type,[164] il est clair que c'est le thème d'Isis-Fortuna qui a connu le plus de succès,[165] bien que la déesse soit aussi figurée comme allaitant Harpocrate,[166] ou comme une divinité panthée,[167] ou encore agitant un sistre.[168] Un bel exemple d'Isis panthée en argent doré a été retrouvé dans un laraire,[169] tandis qu'une Isis-Fortuna a été découverte dans une villa;[170] il est vraisemblable que la plupart de ces statuettes ont dû être intégrées au culte domestique, ainsi que le montre encore la peinture d'un laraire d'Ostie, où la déesse brandissant le sistre apparaît en compagnie d'Harpocrate.[171] À ce petit matériel, on ajoutera deux têtes en bronze,[172] un buste[173] et une applique en bronze.[174] Des terres cuites nous ont également gardé le souvenir de la déesse, qu'il s'agisse de têtes de statuettes[175] ou d'une Isis *lactans*,[176] d'un médaillon d'applique, où elle accompagne Sérapis,[177] du décor d'une tasse sigillée, où elle est figurée avec Anubis et Harpocrate,[178] ou encore d'une plaque dont le décor porte la même triade.[179] Dans le domaine de la céramique, Isis est aussi associée au décor de plusieurs lampes; on la trouve sur des disques de luminaires, seule comme Isis-Fortuna[180] ou avec ses compagnons Harpocrate et Anubis,[181] ou encore sous la forme d'anses plastiques,[182] souvent en compagnie de Sérapis. La provenance de deux de ces terres cuites mérite d'être soulignée. D'abord la trouvaille à Rome d'une tête en terre cuite d'Isis dans le temple de Cybèle établi sur le Palatin[183] est un nouvel indice d'une communauté de culte qui pouvait, à l'occasion, réunir les deux déesses.[184] Quant à la statuette d'Isis *lactans*, elle provient d'une tombe;[185] nous revoici dans le domaine funéraire,[186] tout comme avec un document très différent où une Isis-Thermouthis, sous forme de serpent, orne la façade du mausolée d'une matrone romaine de

---

[158] Cf. *supra*, II, *Florentia* 11–12 = *RICIS* 511/0211–0212.

[159] Parmi nos *novae inscriptiones*, on relève 4 femmes à Rome et 4 en Vénétie, quand F. Mora, *Prosopografia isiaca. II*, p. 25, en comptait 27,1 % et 26 %.

[160] Cf. *supra*, II, *Roma* 433b = *RICIS* 501/0131.

[161] Cf. *supra*, II, *Ostia* 30a = *RICIS* 503/1131.

[162] Cf. A Pellegrino, «Note sul culto di Serapide ad Ostia», *MGR* 13 (1988), pp. 233–234, n°1.

[163] Cf. Apulée, *Meta.*, XI, 21–22; voir J. Gwyn Griffiths, *Apuleius of Madauros. The Isis-Book*, *ÉPRO* 39 (Leiden, 1975), pp. 277–278.

[164] Cf. *supra*, II, *Lomassso Godenso* 1; *Turris Libisonis* 3.

[165] Cf. *supra*, II, *Parentium* 2; *Tergeste* 6; *Tergeste* 7 (4 exemplaires); *Aquileia* 42 (2 exemplaires); *Castel Tirolo* 1; *Civezzano* 1; *Monte San Martino* 1; *Luna* 2; *Canneto* 1; *Teate* 3.

[166] Cf. *supra*, II, *Aquileia* 38 (2 exemplaires).

[167] Cf. *supra*, II, *Aquileia* 41.

---

[168] Cf. *supra*, II, *Aquileia* 39.
[169] Cf. *supra*, II, *Scafati* 2.
[170] Cf. *supra*, II, *Parentium* 2.
[171] Cf. *supra*, II, *Ostia* 125.
[172] Cf. *supra*, II, *Aquileia* 37.
[173] Cf. *supra*, II, *Teate* 2.
[174] Cf. *supra*, II, *Veleia* 6.
[175] Cf. *supra*, II, *Aquileia* 40; *Roma* 406d.
[176] Cf. *supra*, II, *Mevaniola* 1. Sur Isis allaitant le taureau Apis, cf. *supra*, II, *Ostia* 126.
[177] Cf. *supra*, II, *Comum* 1.
[178] Cf. *supra*, II, *Giubiasco* 1.
[179] Cf. *supra*, II, *Roma* 328b.
[180] Cf. *supra*, II, *Ancona* 2.
[181] Cf. *supra*, II, *Roma* 434ae; *Capua* 3.
[182] Cf. *supra*, II, *Roma* 434s, 434t, 434ab.
[183] Cf. *supra*, II, *Roma* 406d.
[184] Cf. Malaise, *Conditions*, pp. 467–468.
[185] Cf. *supra*, II, *Mevaniola* 1.
[186] Cf. aussi *supra*, II, *Altinum* 4.

Carales.[187] Cette Isis-Thermouthis[188] se retrouve, en compagnie d'Isis et de son époux, sur un manche en os,[189] une composition qui témoigne bien de la juxtaposition de plusieurs images d'une même divinité, pratique qui était d'usage sur le sol égyptien.

Quelques sculptures sont plus prestigieuses. On mentionnera pour commencer deux objets de fabrication égyptienne: la partie supérieure d'une statue d'Isis en basalte de l'époque saïte, découverte à Florence,[190] et une statue acéphale d'époque hellénistique qui a probablement orné le temple de Cumes.[191] À la fin de la même période doit appartenir un buste acéphale (12 cm) de *Sentinum*, orné du nœud isiaque et taillé en calcite, au I^er^ s. av. J.-C.[192] Une œuvre majeure est la statue en marbre exhumée en 1938 dans un bâtiment impérial de la *via Porta Latina* à Rome[193] et qui figure la déesse debout, dont les mains tenaient sans doute à l'origine un sistre et une situle, un type répandu dans la statuaire isiaque, mais créé tardivement, pas avant la fin du I^er^ s. apr. J.-C.[194] C'est le même geste qui est sans doute reproduit sur une statuette acéphale (26,5 cm) en marbre provenant d'une nécropole d'*Altinum*, proche de la *via Annia*,[195] et sur une autre statuette en albâtre qui a dû orner le *tricilinium* de la villa romaine de San Vincenzino Cecina.[196] Pour le site d'Aquilée,[197] une intéressante tête en marbre de Déméter, pourvue de deux petites cornes sur le front, nous livre en fait une image de Déméter-Io-Isis. Nous terminerons par la mention de la grande statue retirée du fond du port de Pouzzoles[198] et qui pourrait bien représenter une Isis, maîtresse de la mer, qui, malgré les difficultés techniques inhérentes à son iconographie, aurait tout de même été intégrée au répertoire de la ronde-bosse isiaque.

---

[187] Cf. *supra*, II, *Carales* 6.

[188] Cf. Malaise, *Documents nouveaux*, pp. 670–673.

[189] Cf. *supra*, II, *Caere* 3.

[190] Cf. *supra*, II, *Florentia* 15.

[191] Cf. *supra*, II, *Cumae* 6.

[192] Cf. *supra*, II, *Sentinum* 3. On ne peut exclure un buste ayant appartenu à une reine lagide figurée en Isis.

[193] Cf. *supra*, II, *Roma* 433d.

[194] Cf. V. Tran tam Tinh, «État des études iconographiques relatives à Isis, Sérapis et Sunnaoi Theoi», dans *ANRW* II, 17.3 (1984), p. 1725.

[195] Cf. *supra*, II, *Altinum* 4.

[196] Cf. *supra*, II, *San Vincenzino Cecina* 1.

[197] Cf. *supra*, II, *Aquileia* 36.

[198] Cf. *supra*, II, *Puteoli* 36.

La documentation archéologique relative à **Sérapis** n'est pas mince, mais les données dont nous disposons sont trop souvent fort réduites pour se faire une idée de l'importance de tel ou tel travail en ronde-bosse. Il est essentiel de souligner que sur le plan quantitatif les *serapiaca* proviennent très majoritairement de Rome, puis d'Aquilée,[199] soit de deux villes cosmopolites importantes,[200] dotées d'un port où débarquaient notamment les marchandises en provenance d'Alexandrie, mais où vivaient aussi nombre de Gréco-Orientaux. Cette dernière observation est à recouper avec les informations épigraphiques qui montrent que les inscriptions italiennes en rapport avec Sérapis sont surtout le fait de Gréco-Orientaux.[201] De la capitale proviennent 9 sculptures. Un buste colossal en basalte[202] (1,25 m) a dû orner un sanctuaire de la *Regio* II. La *Regio* VII a livré trois têtes du dieu,[203] dont une, un peu plus grande que nature, servit peut-être dans le Sérapeum du Quirinal, lequel, bien que construit dans la *Regio* VI, n'est pas très éloigné. Dans la *Regio* IX, qui abritait l'Iséum et le Sérapeum du Champ de Mars, on connaît deux bustes, l'un en basalte,[204] l'autre en marbre,[205] et une tête en marbre.[206] Il reste à ajouter une petite tête[207] de la *Regio* X, et un buste de marbre apparemment repêché des eaux du Tibre.[208] Sans indication d'origine plus précise, le sol de Rome a encore rendu une statue acéphale de Sérapis debout en marbre,[209] un grand buste en marbre (47 cm)[210] et deux têtes, dont l'une en terre cuite.[211]

---

[199] Cf. Malaise, *Conditions*, pp. 327, 343. Voir aussi la bibliographie donnée *supra* à la fin de la notice consacrée à *Aquileia*.

[200] Sur les étrangers à Rome, cf. C. Ricci, «Egiziani a Roma nelle fonti epigrafiche di età imperiale», *Aegyptus* 73 (1993), pp. 71–91; D. Noy, *Foreigners at Rome. Citizens and Strangers* (London, 2000), et plus spécialement pour les Égyptiens et les Alexandrins, pp. 43–44, 245–251; L. Bongrani, M. Ciceroni, M. I. Pasquali, «Gli Egizi nelle XIV regione augustea», dans *L'Egitto in Italia*, pp. 559–588; A. Cristofori, «L'individuazione di Egiziani e Alessandrini nella documentazione epigrafica dell'Italia romana», dans *L'Egitto in Italia*, pp. 79–94.

[201] Cf. Malaise, *Conditions*, p. 165.

[202] Cf. *supra*, II, *Roma* 312b.

[203] Cf. *supra*, II, *Roma* 339a et 339b.

[204] Cf. *supra*, II, *Roma* 390e.

[205] Cf. *supra*, II, *Roma* 390g.

[206] Cf. *supra*, II, *Roma* 390f.

[207] Cf. *supra*, II, *Roma* 406e.

[208] Cf. *supra*, II, *Roma* 428d.

[209] Cf. *supra*, II, *Roma* 434n.

[210] Cf. *supra*, II, *Roma* 434o.

[211] Cf. *supra*, II, *Roma* 434p.

L'implantation du culte de Sérapis à Aquilée était déjà bien connue grâce au monde des inscriptions, l'une d'entre elles[212] nous apprenant même qu'un quartier de la ville tirait son nom, *ab Ise et Serap(ide) deo*, du couple égyptien. Une tête en calcaire (8 cm)[213] et une autre en marbre (30 cm)[214] ont dû appartenir, respectivement, à une petite statue et à une statue de l'époux d'Isis; on y ajoutera deux bustes en bronze.[215] Toujours dans le nord-est de la péninsule, Sérapis fait son apparition sur les sites d'*Opitergium*, en Vénétie, sous la forme d'un petit buste en bronze,[216] et de *Tergeste*, en Histrie, qui a conservé une grande tête (41 cm) en calcaire.[217] En Émilie, c'est à Ravenne que le dieu se manifeste avec une tête en marbre,[218] et plus humblement à travers un buste en terre cuite;[219] on ne manquera pas de rappeler que c'est dans le port de cette ville que mouillait une flotte militaire comptant nombre d'Alexandrins et d'Égyptiens.[220] Dans la même région, à *Forum Cornelii* vient s'ajouter un petit buste en terre cuite,[221] au côté d'une statuette en bronze déjà répertoriée. En Étrurie, la ville de Florence qui a livré de nombreux témoignages isiaques, et qui a sans doute abrité un Iséum, nous a rendu une tête (23 cm)[222] d'une statue en marbre qui a pu orner le sanctuaire isiaque. La centre de la future Toscane était établi aux bords de la *via Cassia*, et pouvait jouer le rôle de port fluvial sur l'Arno, alors déjà navigable. Enfin, dans les Abruzzes, à *Teate*, on a découvert une tête de Sérapis en marbre et la statue d'un monstre qui pourrait être Cerbère,[223] tandis qu'une statuette de marbre de Sérapis debout proviendrait d'Ancône (Picenum),[224] centre commercial en rapport avec l'Illyrie.

Outre quelques figurines en terre cuite déjà citées, le domaine de la céramique[225] nous a conservé des images de Sérapis sur le décor des lampes, sous la forme soit de tête[226] ou de buste[227] ornant le disque, soit de buste[228] servant d'anse plastique, et parfois accompagné d'Isis,[229] les deux divinités pouvant s'embrasser,[230] selon une iconographie typique d'un atelier romain, probablement du IIe s. apr. J.-C.[231] Un cas particulier est celui de Sérapis-Agathodaimon figuré sur une plaque de marbre de la *Regio* V de la capitale,[232] sous la forme d'un serpent, accompagné d'une représentation de la Tychè d'Alexandrie. Dans la documentation peinte, on épinglera une image de notre dieu dans la décoration d'un laraire d'Ostie.[233]

---

[212] Cf. Malaise, *Inventaire*, p. 7, *Aquileia* 3 = *RICIS* 515/0118.
[213] Cf. *supra*, II, *Aquileia* 43.
[214] Cf. *supra*, II, *Aquileia* 44.
[215] Cf. *supra*, II, *Aquileia* 45 et 46.
[216] Cf. *supra*, II, *Opitergium* 1.
[217] Cf. *supra*, II, *Tergeste* 5.
[218] Cf. *supra*, II, *Ravenna* 7.
[219] Cf. *supra*, II, *Ravenna* 8.
[220] Cf. Malaise, *Conditions*, pp. 325, 332.
[221] Cf. *supra*, II, *Forum Cornelii* 2.
[222] Cf. *supra*, II, *Florentia* 16.
[223] Cf. *supra*, II, *Teate* 1.
[224] Cf. *supra*, II, *Ancona* 1.
[225] Outre les lampes dont nous allons parler, rappelons l'existence d'une plaque

L'image d'**Harpocrate** nous est avant tout transmise par l'intermédiaire de 15 statuettes de bronze retrouvées en Vénétie,[234] en Étrurie,[235] dans le Picenum,[236] à Rome,[237] en Campanie[238] et en Sicile.[239] Dans le domaine des terres cuites, on rencontre surtout le fils d'Isis sur le décor de 8 lampes, seul sur des exemplaires provenant d'Histrie,[240] de Vénétie[241] et de Rome,[242] ou en compagnie d'autres divinités, avec Isis et Anubis en Campanie[243] et à Rome,[244] ou encore avec le seul Anubis à Rome.[245] Toujours en terre cuite, on signalera une figurine de Transpadane,[246] une tasse en terre sigillée

---

en terre cuite (*Roma* 328b, avec Isis et Harpocrate) et la matrice d'un médaillon (*Comum* 1, avec Isis).

[226] Cf. *supra*, II, *Aquileia* 49; *Roma* 434x.

[227] Cf. *supra*, II, *Parma* 2; *Roma* 434w, 434y.

[228] Cf. *supra*, II, *Roma* 419b, 434z, 434aa.

[229] Cf. *supra*, II, *Roma* 434s.

[230] Cf. *supra*, II; *Roma* 434t.

[231] Cf. V. Tran tam Tinh, «Les lampes isiaques du Musée gréco-romain d'Alexandrie», dans *Alessandria e il mondo ellenistico-romano. Atti del II Congresso Internazionale Italo-Egiziano, Alessandria 23–27 Novembre 1992* (Rome, 1995), p. 436.

[232] Cf. *supra*, II, *Roma* 333g.

[233] Cf. *supra*, II, *Ostia* 125.

[234] Cf. *supra*, II, *Aquileia* 47; *Boi di Caprino* 1; *Monate* 1; *Sublavio* 3; *Tridentum* 2.

[235] Cf. *supra*, II, *Luna* 4.

[236] Cf. *supra*, II, *Trea* 2.

[237] Cf. *supra*, II, *Roma* 434r (un exemplaire provenant de la ville) et *Roma* 428e (4 sistres retirés du Tibre).

[238] Cf. *supra*, II, *Cumae* 4.

[239] Cf. *supra*, II, *Camarina* 1 et *Soluntum* 1.

[240] Cf. *supra*, II, *Nona* 1.

[241] Cf. *supra*, II, *Aquileia* 50.

[242] Cf. *supra*, II, *Roma* 434u (3 exemplaires).

[243] Cf. *supra*, II, *Capua* 3.

[244] Cf. *supra*, II, *Roma* 434ae; sans doute avec la seule Isis sur *Roma* 434v.

[245] Cf. *supra*, II, *Roma* 434ac–ad.

[246] Cf. *supra*, II, *Vercellae* 1.

de Vénétie,[247] où il est représenté avec Isis et Anubis, et une plaque rectangulaire provenant de la *Regio* III de Rome,[248] où il accompagne Isis et Sérapis. Plus exceptionnelle est sa présence sur la fresque d'un laraire d'Ostie,[249] avec Isis et Sérapis, et sur l'anse d'une oenochoé de Calabre.[250] Une figurine en faïence d'Harpocrate, protecteur attitré des enfants,[251] a été exhumée de la tombe d'un enfant (96–117 apr. J.-C.) en Ombrie.[252]

Les témoignages iconographiques relatifs à **Osiris** demeurent rares et sont mineurs. On citera quelques statuettes momiformes en bronze, dont une provient d'une tombe de *Valle*.[253] Cette origine mérite d'être soulignée car elle semble indiquer que l'époux d'Isis, dieu funéraire par excellence, pouvait apporter son secours aux défunts adeptes des cultes isiaques. Cette hypothèse est corroborée par la découverte dans diverses provinces de l'Empire romain, notamment en Gaule, de plusieurs Osiris en bronze dans des tombes.[254] Curieuse est une grande lampe (26 cm) osiriforme en bronze de *Luna* et exécutée dans un style égyptisant;[255] vu sa dimension, il doit s'agir d'une lampe à usage cultuel. Également intéressant, mais aujourd'hui disparu, est le petit Osiris-Canope en marbre (15 cm de haut) sorti d'un puits de l'Iséum de Pompéi;[256] cette forme d'Osiris est particulièrement bien attestée en Italie.

Les quelques rares nouvelles images d'**Anubis** constituent des *isiaca* mineurs. Mis à part le cas d'une statuette en terre cuite,[257] le dieu à tête de canidé avoisine Harpocrate et Isis sur une tasse en terre sigillée,[258] ou sur des lampes.[259] À propos de ces dernières, on notera qu'Anubis est par contre absent du décor des lampes fabriquées en Égypte.[260]

---

[247] Cf. *supra*, II, *Giubiasco* 1.

[248] Cf. *supra*, II, *Roma* 328b.

[249] Cf. *supra*, II, *Ostia* 125.

[250] Cf. *supra*, II, *Lupiae* 2.

[251] Cf. M. Malaise, «Harpocrate au pot», dans U. Verheoven, E. Graefe (éds), *Religion und Philosophie im alten Ägypten. Festgabe für Ph. Derchain*, OLA 39 (Louvain, 1991), p. 232.

[252] Cf. *supra*, II, *Iguvium* 2. La statuette en terre cuite *Vercellae* 1 provenait aussi d'une nécropole.

[253] Cf. *supra*, II, *Valle* 1; *Aquileia* 44; *San Ginesio* 1; *Carales* 5; *Tharrus* 3; *Turris Libisonis* 3.

[254] Cf. J. Leclant, «Osiris en Gaule», *Studia Aegyptiaca* 1 (1974), pp. 270–271, 274.

[255] Cf. *supra* II, *Luna* 3. P. Gallo, dans *Iside*, p. 500 signale deux autres exemples parallèles retrouvés l'un à Athènes, l'autre à Alexandrie.

[256] Cf. *supra*, II, *Pompei*.

[257] Cf. *supra*, II, *Mevaniola* 2.

[258] Cf. *supra*, II, *Giubiasco* 1.

[259] Cf. *supra*, II, *Roma* 434ae; *Capua* 3. Sur les exemplaires *Roma* 434ac et 434ad, Anubis est en compagnie du seul Harpocrate.

Les nouvelles attestations d'**Apis** sont peu nombreuses. On rencontre le taureau sacré sous forme de deux statuettes en bronze[261] et sur un relief en marbre retrouvé sur la *Velia*.[262] On signalera aussi une petite applique ovale en ivoire (9 cm × 6 cm) d'Ostie,[263] avec une iconographie relativement rare, où l'on voit Isis allaitant le taureau Apis,[264] devenu ainsi le fils d'Isis;[265] ce type illustre au mieux l'insertion de l'animal sacré de Memphis dans le panthéon isiaque.

Bubastis, la forme hellénisée de la déesse-chatte égyptienne Bastet, et tantôt associée ou assimilée à Isis, se présente dans son imagerie gréco-romaine comme une femme vêtue à la grecque ou portant le costume d'Isis, et accompagnée d'une chatte. Assez curieusement, ce type ne semble pas attesté hors d'Égypte.[266] En Italie, bien que l'existence de Bubastis soit connue grâce aux inscriptions, nous n'avons pas conservé de témoignage de son iconographie hellénisée; la déesse y est au contraire figurée sous la forme d'une chatte. Nous avions déjà des exemples de cette image au sommet des sistres, comme à Pompéi;[267] à cette catégorie, on peut ajouter trois nouveaux exemplaires.[268] Maintenant, on doit aussi signaler notre déesse sous la forme d'une statuette en bronze provenant d'Aquilée.[269]

Il est enfin des documents égyptiens, qui, sans nécessairement représenter une divinité, émanent de sites ayant possédé un ou plusieurs temples isiaques et méritent donc d'être considérés, du moins pour la plupart, comme des *pharaonica* qui ont servi à doter ces sanctuaires d'une atmosphère nilotique. C'est d'abord le cas d'une tête égyptienne de statue de prêtre en basalte du Ier s. av. J.-C. trouvée en Vénétie, à Aquilée.[270] En terre étrusque, le sol de Florence, qui a abrité un Iséum, nous a rendu une statue fragmentaire d'Isis en basalte, remontant à l'époque saïte.[271] À Rome, plusieurs objets issus de la *Regio* IX ont sans doute appartenu au célèbre temple isiaque de ce quartier: deux sphinx,[272] un fragment de base de statue du Nouvel Empire,[273] un torse viril en basalte d'époque ptolémaïque[274] et deux fragments de clepsydre égyptienne.[275] On notera que d'autres clepsydres égyptiennes avaient déjà été identifiées en Italie,[276] tout comme un cadran solaire romain dédié à Isis.[277] En Campanie, à Cumes, dans le bassin du temple considéré comme un sanctuaire isiaque, ont été retirées trois statues égyptiennes: un prêtre naophore en basalte de la 30e dynastie, une Isis égyptienne du Ier s. av. J.-C. sculptée dans le même matériau, et un sphinx acéphale d'époque ptolémaïque.[278] Toujours pour la même région, une statue de prêtre naophore[279] de la 27e dynastie issue de Pouzzoles a pu à l'origine orner l'Iséum ou le Sérapeum de ce port, tandis que de *Baiae*[280] provient un fragment d'une statue en basalte d'époque ptolémaïque. Dans le Picenum, le site de *Trea* a livré les restes de plusieurs statues égyptiennes[281] associées à d'autres trouvailles qui permettent de supposer en cet endroit l'existence d'un temple isiaque, peut-être dédié à Sérapis, dont on a retrouvé une grande tête en marbre. Enfin, dans le Samnium, à *Teate*, on a exhumé une tête royale en basalte d'époque ptolémaïque[282] dans la zone de l'église San Gaetano, où la tradition situe un Iséum. Pour conclure, on notera que la plupart de ces villes sont de grands centres portuaires (Aquilée, Cumes, Pouzzoles) ou en relation facile avec la mer (Rome grâce à *Porto; Teate*, peu éloignée du port d'*Aternum*; et *Trea*, sur une ramification de la *via Flaminia* qui conduisait à Ancône, cité portuaire tournée vers l'Orient). *Baiae* était aussi sur la côte campanienne. Quant à Florence, sur l'Arno, elle était un important carrefour du réseau routier.

---

[260] Cf. Tran tam Tinh, *art. cit.* n. 231, p. 436.

[261] Cf. *supra*, II, *Sentinum* 4; *Luna* 5. Un taureau provenant de Sardaigne (cf. *supra*, II, *Tharrus* 2) est peut-être aussi un Apis.

[262] Cf. *supra*, II, *Roma* 434af.

[263] Cf. *supra*, II, *Ostia* 126.

[264] Pour d'autres exemples, cf. M. J. Vermaseren, art. *Apis* dans *LIMC*, n°30 et V. Tran tam Tinh, *Isis lactans. Corpus des monuments gréco-romains d'Isis allaitant Harpocrate*, *ÉPRO* 30 (Leiden, 1973), pp. 27–28.

[265] Pour Apis devenu fils d'Isis et d'Osiris, cf. M. Malaise, *CdÉ* 52 (1977), pp. 102–103. La dédicace *Isidi* portée par le socle d'un petite statuette en calcaire d'Apis, retrouvée à Cologne (cf. G. Ristow, «Der Apis-Stier aus St. Ursula. Ein Neufund des Römisch-Germanischen Museums», *Museen in Köln, Bulletin* 7 (1968), pp. 631–632, avec fig.) illustre bien les liens qui unissent ces deux divinités.

[266] Cf. M.-O. Jentel, art. *Bastet* dans *LIMC*, III, p. 82; Fr. Dunand, art. *Boubastis* dans *LIMC*, III, p. 145.

[267] Cf. Tran tam Tinh, *Essai sur le culte d'Isis à Pompéi*, pp. 181–185.

[268] Cf. *supra*, II, *Nesactium* 1; *Iguvium* 1 et *Roma* 432c.

[269] Cf. *supra*, II, *Aquileia* 53.

---

[270] Cf. *supra*, II, *Aquileia* 52.
[271] Cf. *supra*, II, *Florentia* 15.
[272] Cf. *supra*, II, *Roma* 390h.
[273] Cf. *supra*, II, *Roma* 390j.
[274] Cf. *supra*, II, *Roma* 390k.
[275] Cf. *supra*, II, *Roma* 328c (*Regio* III) et 390i (*Regio* IX).
[276] Cf. Malaise, *Documents nouveaux*, pp. 685–686. On en a aussi retrouvé un fragment à Éphèse (cf. Langmann, Hölbl, Firneisz, «Die ägyptische Wasserauslaufuhr aus Ephesos», *JdÖI* 55, Beiblatt, 1984 [1985], coll. 4–67) provenant très vraisemblablement du temple isiaque local.
[277] Cf. Malaise, *Documents nouveaux*, p. 637, *Helvia Ricina* 1.
[278] Cf. *supra*, II, *Cumae* 5–7.
[279] Cf. *supra*, II, *Puteoli* 35.
[280] Cf. *supra*, II, *Baiae* 2.
[281] Cf. *supra*, II, la notice qui fait suite à *Trea* 2.
[282] Cf. *supra*, II, *Teate* 6.

Appartiennent peut-être à la catégorie des *aegyptiaca* plusieurs oushebtis,[283] mais il n'est pas impossible que ces figurines aient été prises pour des représentations d'Osiris; c'est ce que donneraient à penser des statuettes tenant à la fois des oushebtis et de l'iconographie d'Osiris, comme nous l'avons évoqué à propos d'une trouvaille de *Sentinum*.[284]

VI. *Conclusion*

La moisson de nouveaux documents postérieurs à nos travaux de 1972 ne modifie guère les rapports de densité entre les différentes *regiones* de l'Italie. La Vénétie et le Latium demeurent nettement en tête, avec respectivement 30 et 27 sites isiaques assurés et probables. Ils sont toujours suivis, dans l'ordre, par la Campanie (20), l'Émilie (18) et l'Étrurie (12). À ce second peloton est venue se joindre la Sicile (22), mais elle possède moins de foyers assurés que les trois autres zones. Dans le troisième groupe, ce sont l'Histrie et le Picenum qui ont le plus progressé. En revanche, dans l'Italie méridionale, en Calabre, dans le Bruttium, et plus encore en Lucanie, les témoignages isiaques restent aussi discrets. L'implantation des sites isiaques est toujours fortement liée à leur localisation: bénéfice d'une voie romaine, installations portuaires ou proximité d'un port, voisinage d'importants centres isiaques, présence de Gréco-Orientaux, comme à Ravenne, *Luna* et Porto. Dans l'inventaire des lieux ayant abrité un temple égyptien, on peut aujourd'hui ajouter *Trea*, dans le Picenum, et peut-être *Cumae* en Campanie. De même, le recours à des *pharaonica* pour enrichir les sanctuaires isiaques est surtout le fait de grandes villes portuaires ou de sites en relation aisée avec la mer. Même des *isiaca* mineurs, et pour l'instant isolés, émanent souvent d'endroits bien situés, comme, dans le Picenum, *Canneto* le long de la *via Salaria* ou Carassai sur la *Salaria Gallica.*

---

[283] Cf. *supra*, II, *Aquileia* 51, *Opitergium* 2, *Orbetello* 1; *Carassai* 1.

[284] Cf. *supra*, II, *Sentinum* 5. Pour plus de détails sur cette question, cf. *infra* notre article *Isis en Occident. Thèmes, questions et perspectives d'un colloque.*

La répartition chronologique, toujours scabreuse à manipuler, ne nous apprend rien de bien nouveau. La majorité des inscriptions émane du II^e s. apr. J.-C. Le document le plus ancien clairement daté est la mention à Rome (433b) de l'*aedituus* attaché à un temple de Sérapis et affranchi de Claude ou plutôt de Néron. La source la plus récente est le calendrier du début du IV^e s. apr. J.-C. (cf. *Roma* 110f) peint sous Santa Maria Maggiore. Portent aussi des dates précises la dédicace grecque de nauclères pour le salut de Commode, et un autel funéraire de l'an 200, dressé dans le Sérapeum d'Ostie (cf. *Ostia* 30a).

Du point de vue de la diffusion au sein des différentes composantes sociales, on notera le nombre appréciable de fidèles émanant de milieux populaires, affranchis avérés ou cachés, ou, dans une moindre mesure, esclaves. La présence de 15 femmes pour 21 hommes représente un pourcentage plus élevé que les chiffres obtenus antérieurement.

Dans le panthéon, on constate à nouveau dans les inscriptions la prédilection en Italie pour la mention des divinités isolées plutôt que pour leur insertion dans des triades ou tétrades, une tendance nette que confirme l'iconographie.[285] Les inscriptions relatives à Isis sont les plus abondantes (deux fois plus que pour Sérapis). Dans le domaine archéologique, on soulignera la grande popularité d'Isis-Fortuna, à travers une série de statuettes dont beaucoup ont dû trôner dans les laraires. Dans certains cas, ce sont des statues égyptiennes qui ont servi à personnifier la divinité, comme à Florence et Cumes. Si l'hypothèse de la présence d'une statue d'Isis à la voile à Pouzzoles devait se confirmer, se résoudrait du même coup l'existence d'œuvres en ronde-bosse manifestant l'aspect marin de la déesse. Une nouveauté à épingler est le rapprochement opéré à *Seripola* entre Isis et la *Bona dea*, puisque cette dernière y est qualifiée d'*Isiaca*. Enfin, le calendrier peint à Rome au début du IV^e siècle de notre ère est un document essentiel par sa mention du *Luctus Isidis* pour l'identification des *Isia* aux fêtes égyptiennes célébrant la mort et la résurrection d'Osiris.

---

[285] La triade Isis, Sérapis et Harpocrate ne se rencontre que sur quelques pièces en terre cuite (une tasse en terre sigillée: *Giubiasco* 1; une plaque rectangulaire: cf. *Roma* 328b; et quelques lampes: cf. *Roma* 434ad–ae; *Capua* 3). On peut faire la même constatation pour le couple Isis et Sérapis, attesté sur une matrice pour médaillon d'applique (cf. *Comum* 1) et sur deux lampes (cf. *Roma* 434s, 434t). Quant à Harpocrate, il accompagne Anubis sur une ou deux lampes (cf. *Roma* 434c, 434ad), et sans doute sa mère sur un dernier luminaire (cf. *Roma* 434v).

Quant à Sérapis, sa présence reste fortement liée à des grands centres cosmopolites, comme Rome, Aquilée et Porto. Certains fragments d'une statuaire de grandes dimensions, tel le buste colossal exhumé à Rome dans la *Regio* II proviennent sans doute d'images cultuelles de temples. Digne de rappel est la mention du nouveau titre d'*aedituus templi Serapei* porté à Rome par un affranchi de Claude ou de Néron sur son autel funéraire dressé autrefois sur la *via Flaminia*.

Les autres membres du cercle isiaque sont peu représentés par les nouveaux documents. Face au silence des sources épigraphiques, Harpocrate est attesté dans le monde des croyances populaires par 15 statuettes en bronze et 8 lampes en terre cuite. Anubis est encore plus discret; mis à part une inscription à la lecture incertaine de *Barium*, il ne fait surface que sur quelques *isiaca* mineurs, tels des lampes. Osiris ne se manifeste que grâce à quelques statuettes en bronze, tout comme Apis n'est figuré que sur quatre trouvailles. Ces observations ne font que renforcer des constatations antérieures.

Nous voudrions terminer en insistant sur le fait que plusieurs de nos sources attirent notre attention sur le rôle funéraire qu'ont pu jouer les divinités isiaques. Nous avons vu que plusieurs épitaphes étaient ornées d'un sistre, un instrument de musique que l'on a retrouvé à l'occasion dans des tombes. Certaines inscriptions placent clairement la dépouille du défunt sous la protection d'Isis, comme nous l'avons relevé à propos d'un autel de *Ficulea*. L'offrande de l'eau pure d'Osiris au défunt (cf. *Roma* 110d) témoigne aussi de la sollicitude d'Isis et de son époux pour l'immortalité des morts. D'autres indices vont dans le même sens, comme la statuette d'Isis *lactans* découverte dans une tombe (cf. *Mevaniola* 1), la représentation d'Isis-Thermouthis sur la façade d'un mausolée (cf. *Carales* 6) ou la trouvaille d'une figurine d'Osiris dans une sépulture de *Valle* (cf. *Valle* 1) ou d'Harpocrate dans une tombe d'enfant d'Ombrie (cf. *Iguvium* 2). Enfin, il n'est pas exclu que des oushebtis ou des figurines mixtes d'oushebti-Osiris aient trouvé leur emploi dans le même contexte. Ainsi, si l'aide attendue des divinités isiaques était souvent relative à l'existence terrestre, les dévots occidentaux des dieux égyptiens ont pu aussi espérer de ces derniers une contribution à leur salut éternel. Isis ne se présente-t-elle pas chez Apulée comme «reine des Mânes» (XI, 5) et le grand-prêtre chargé de préparer l'initiation de Lucius lui apprendra que «les clefs de l'enfer et la garantie du salut sont aux mains de la déesse» (XI, 21). C'était là des révélations bien réconfortantes qui venaient s'ajouter aux autres attraits qu'ont exercés sur nos ancêtres des dieux déversés du Nil dans le Tibre.

ADDENDUM

A la liste des *nova isiaca*, on pourra encore ajouter:

Samnium

+*Ancarano (territoire de Nursia)*

1. Sur le fond extérieur d'une coupe en vernis noir sont incisées deux inscriptions en alphabet latin archaïque: ***ISIIDI*** et *[---] URSASIO* (III^e–II^e s. av. J.-C.?). Il pourrait s'agir d'une dédicace à Isis et peut-être à une autre divinité éponyme du site de *Nursia*. L'*editio princeps* (reproduite par l'*AE*, 1996, pp. 186–187, n°570) lit *ISEDI*, prenant les deux hastes verticales pour un E. On a sans doute plutôt affaire à une orthographe archaïque comparable à celle que l'on trouve à *Tusculum* (cf. Malaise, *Inventaire*, p. 100, *Tusculum* 2 = *RICIS* 503/0501), ce qui donnerait la résolution *ISIIDI* (= *RICIS* 508/0101).

Picenum

+*Ad Calem (Cagli)*

1. Dans l'*ager* de *Pitinum Mergens*, a été exhumée une dédicace d'une statue à **Isis** *invicta*, mais nous n'avons pas pu consulter l'article consacré à cette inscription (cf. S. Orlandi, «Una nuova dedica a Iside da Cagli», dans *Picus* 19 (1999), pp. 207–217 = *RICIS* 509/0304).

LES CULTES ÉGYPTIENS DANS LES PROVINCES ROMAINES D'HISPANIE*

par

Jaime Alvar et Elena Muñiz

Le culte d'Isis et de Sérapis est arrivé dans les provinces romaines d'Hispanie grâce au prosélytisme d'une famille alexandrine qui avait des intérêts commerciaux dans la cité grecque d'Emporion. Cette affirmation est contraire à l'opinion généralement acceptée, selon laquelle le culte d'Isis aurait été introduit dans la Péninsule Ibérique par les Phéniciens, pendant leur période coloniale à partir du VIII^{e} siècle av. J.-C.[1] Mais la découverte d'un vase à La Aliseda (Cáceres)[2] ou d'un scarabée de Cancho Roano[3] ne signifie pas nécessairement que les Phéniciens auraient compté Isis au nombre de leurs divinités, ou qu'ils auraient répandu son culte chez les indigènes. Dans une autre publication, nous avons signalé les arguments en faveur de la thèse de la discontinuité: on ne connaît aucun témoignage de culte réel rendu aux divinités égyptiennes dans l'Espagne pré-romaine; il n'existe aucun rapport entre la répartition du culte à l'époque romaine et les cités phéniciennes, aucun indice de continuité onomastique, aucune caractéristique particulière dans l'isiasme hispano-romain.[4]

---

* Nous tenons à remercier tout particulièrement Yann le Bohec pour avoir amélioré le texte français de cette communication.

[1] Cette idée devient très commune car A. García y Bellido, *Les religions orientales dans l'Espagne Romaine, ÉPRO* 5 (Leiden, 1967) (abrégé García y Bellido, *ROER*), l'a présentée à la communauté scientifique comme un fait incontestable.

[2] Il s'agit d'un vase en verre avec une inscription hiéroglyphique datée des VIII^{e}–VII^{e} s. avant notre ère et conservé au Museo Arqueológico Nacional (A. Blanco, *AEspA* 29 (1956), p. 5). La transcription du texte est: *dd(mdw) in Is.t.* Cette formule est fréquente dans le culte d'Isis selon García y Bellido, *ROER*, n°13, p. 113.

[3] Cancho Roano est un important site de la fin de la période orientalisante en Extremadura (Zalamea de la Serena, Badajoz). Le scarabée porte, gravée, une *Isis lactans*. Cf. J. Maluquer, «El Santuario protohistórico de Zalamea de la Serena, Badajoz, 1978–1981», dans *Andalucía y Extremadura* (Barcelona, 1981).

[4] J. Alvar, «Isis prerromana, Isis romana», dans R. Rubio (éd.) *Isis. Nuevas perspectivas*, ARYS 4 (Madrid, 1996), pp. 95–107.

Mais, avant d'analyser la présence d'Isis à *Emporion*, il faut aborder un autre problème, car on a souvent accepté l'idée qu'il y a deux autres témoignages de la présence des cultes alexandrins en Espagne antérieurs à la construction d'un sanctuaire à Emporion. D'une part, une coupe probablement importée d'Italie avec les bustes d'Isis et Sérapis exhumée dans le milieu indigène de l'île de Majorque ne doit pas être retenue comme expression de la religiosité péninsulaire.[5] D'autre part, la trouvaille d'une petite *arula* en terre cuite à Cáceres, l'ancienne *Castra Caecilia*, avec une petite représentation de la tête de Sérapis sur l'une des faces du fût, a fait penser pendant très longtemps que ce petit autel était arrivé en même temps que les troupes de Quintus Caecilius Metellus, fondateur des *Castra Caecilia.*[6] Des recherches plus récentes ont remis en cause le lien entre cette première installation militaire et la date de l'autel, car il avait été trouvé entre les ruines d'un bâtiment construit en briques, forcément postérieur à la présence de Caecilius Metellus et de ses soldats.[7] De plus, une étude approfondie sur les autels romains d'Hispanie montre que l'exemplaire des *Castra Caecilia* est bien postérieur à la campagne de Metellus.[8] Rien ne nous permet donc de croire en un foyer sérapiste du I^er^ siècle avant notre ère aux *Castra Caecilia.* En outre, l'absence de témoignages ultérieurs paraît renforcer la position des sceptiques en ce qui concerne ce monument. Il faut donc revenir au point de départ, à la côte nord-ouest de la Péninsule Ibérique, vers le port d'*Emporion* où la logique devrait nous faire chercher les traces les plus anciennes d'Isis en Espagne.

En effet, vers le début du I^{er} siècle av. J.-C., *Emporion* subit d'importantes transformations dans son tissu urbain et c'est dans ce contexte que l'on trouve le témoignage de la présence d'un culte rendu aux divinités isiaques. D'une part, on constate la construction d'une véritable ville moderne, à la romaine, et d'autre part, la vieille ville grecque se réadapte aux nouvelles conditions de telle façon que la concurrence entre les deux villes a pour résultat un embellissement généralisé des quartiers dégradés.[9]

---

[5] La coupe, trouvée à Calvià, a été publiée par J. Camps et A. Vallespir, «Una copa con el tema de Isis y Serapis hallada en Mallorca», dans *XV Congr. Nac. de Arq. Lugo 1977* (Zaragoza, 1979), pp. 751–762. Ils la placent entre la fin du III^{e} et le milieu du II^{e} siècle avant notre ère. La chronologie de la coupe suffit pour nier sa valeur comme témoignage du culte égyptien, pour des raisons analogues à celles qu'on vient d'exposer à propos des autres matériaux «isiaques» pré-romains.

[6] García y Bellido, *ROER*, n°7 p. 135, croyait en effet que c'étaient les commerçants qui suivaient les soldats qui avaient apporté l'autel dans leurs bagages jusqu'au camp, en suivant les conclusions de A. Schulten-R. Paulsen, «Castra Caecilia. Die Fundgegenstände aus dem Lager Cáceres», *AA* 8 (1928), pp. 22 ss. et figg. 1–3.

[7] J.J. Sayas, «Divinidades mistéricas en Lusitania: testimonios y problemas», *Manifestaciones religiosas en la Lusitana* (Cáceres, 1986), pp. 143–164.

[8] G. Gamer, *Formen römischer Altäre auf der Hispanischen Halbinsel*, MB 12 (Mainz, 1989), p. 62.

Parmi eux se trouvait le sanctuaire d'Asclépios, la divinité jusqu'alors la plus importante de la cité. Le remodelage de son *téménos* affecta aussi la muraille, ainsi que d'autres espaces publics, ce qui montre la responsabilité des oligarques locaux dans l'orientation des changements opérés. Le plus important est que le dieu Asclépios perd son rang au profit de Sérapis, car il ne lui prête pas une chapelle latérale, mais il accepte sa présence dans le temple, dans une assimilation totale des deux divinités. Cela est évident non seulement par la magnificence de la statue de Sérapis assis,[10] mais aussi par l'inscription de fondation du Serapeion.[11] Celle-ci ne mentionne pas le dieu précédent, qui a été définitivement remplacé.

La restitution de l'inscription que nous proposons a été l'œuvre intelligente d'Isabel Rodà qui a pu montrer comment un fragment conservé au Museo Arqueológico Nacional de Madrid appartenait à la même inscription qu'une autre partie gardée au Musée d'Ampurias.[12] Il s'agit d'un texte bilingue latin et grec en traduction directe:

---

[9] Voir, essentiellement, E. Sanmartí, P. Castañer et J. Tremoleda, «Emporion: un ejemplo de monumentalización precoz en la Hispania republicana. (Los santuarios helenísticos de su sector meridional)», dans W. Trillmich et P. Zanker (éds), *Stadtbild und Ideologie. Die Monumentalisierung hispanischer Städte zwischen Republik und Kaiserzeit. Kolloquium in Madrid, Okt. 1987* (München, 1990), pp. 117–143; J. Padró et E. Sanmartí, «Serapis i Asclepi al món hellenistic: el cas d'Empúries», dans *Homenatge a M. Tarradell. Estudis Universitaris Catalans XXIX* (Barcelona, 1993), pp. 611–628.

[10] E. Sanmartí-Grego, «Identificació iconogràfica i possible atribució d'unes restes escultòriques trobades a la neàpolis emporitana al *simulacrum* del Serapis d'Empórion», dans *Miscellània Arqueologica. A Josep M. Recasens* (Tarragona, 1992), pp. 145–154.

[11] Il est nécessaire de signaler la position hypercritique exposée par Wild, *Isis-Sarapis Sanctuaires*, pp. 1758–1760: «The habitual identification of this sanctuary as a Serapeum is certainly open to question. It is based entirely on two inscriptions, *SIRIS* 767 and 768. No collaborative small finds were reported and what remains of the sanctuary reveals nothing that would point with assurance to the Isis-Sarapis cult». Malheureusement pour lui, le temps ne lui a pas donné raison. Pour l'histoire du sanctuaire et la bibliographie précédente voir J. Alvar, «Los santuarios mistéricos en la Hispania republicana», dans *Italia e Hispania en la crisis de la República Romana. Actas del III Congreso Hispano-Italiano (Toledo, 20–24 de septiembre de 1993)* (Madrid, 1998), pp. 413–423.

[12] I. Rodà, «La integración de una inscripción bilingüe ampuritana», *Boletín del*

> *[Isidi Sera]pi aedem/ [simulacr]a porticus/ [Numas N]umeni f(ilius)/ [Alexandri]nus [devot]us faciu/ [ndum cur(avit)]/ [Eisidi S]arapi/ [naon xo]ana/ [sto]an Noumas/ [Noume]niou Ale/ [xan]dreus/ [eus]ebes epo(i)ei.*

Il est évident que l'Alexandrin Numas (?), fils de Numenius, ordonna l'érection d'un temple (*aedem/naon*), la mise en place des statues (*simulacra/xoana*) et la construction du portique (*porticus/stoan*) d'(Isis et de) Sérapis. Comme il n'indique pas qu'il s'agit d'un *aggiornamento*, on peut assurer que ce texte est le document de fondation: un personnage venu d'Alexandrie finance la construction du Serapeion ampuritain, avec une dépense extraordinaire faite sur ses biens privés. Nous ne pourrions pas estimer l'ampleur de son geste si nous négligeons d'observer les restes archéologiques de sa magnificence. Il ne s'agit pas d'une petite chapelle, ni d'un petit enclos privé. La totalité de l'espace sacré d'Asclépios subit une modification pour héberger le nouveau collègue, avec qui il partageait nombre d'affinités, ou si l'on préfère de nombreuses sphères fonctionnelles.

Plus significative peut-être est la sympathie avec laquelle cet étranger et son culte étonnant sont reçus par l'oligarchie ampuritaine. Certes, les archéologues ont montré comment la rivalité suscitée par l'érection de la cité romaine à côté de la vieille cité grecque avait provoqué une réaction édilitaire, une réaffirmation de patriotisme local face à un pouvoir romain plus novateur. Mais en même temps l'oligarchie cherche l'amitié de Rome, donc l'occasion de montrer sa sympathie envers les nouveautés proposées par les nouveaux maîtres. Or, traditionnellement on avait daté la réédification des environs de la fin de la période républicaine ou du début de notre ère, en se fondant sur le parallèle architectonique qu'offrent les proportions de l'*Iseum* de Pompéi.[13] Cependant, les fouilles les plus récentes ont montré que la fondation du nouveau temple se place au niveau du début du I^er^ s. avant notre ère.[14] Les archéologues ont avancé la *kyma reversa* et l'emploi de l'*opus quasi certum* comme arguments en faveur d'une datation dans la première moitié du I^er^ s. av.

Museo Arqueológico Nacional 8 (1990), pp. 79–80. Les dimensions des fragments conservés sont: 11 max. × 13 max. × 5,5 pour celui du MAN et 19,7 max. × 18,4 max. × 6–5 pour l'autre qui est au Museo d'Ampurias, où l'on peut actuellement voir une restauration qui utilise les deux parties conservées (= *RICIS* 603/0701).

[13] Telle était l'opinion de A. García y Bellido, «El culto a Sárapis en la Península Ibérica», *BRAH* 139 (1956), pp. 313ss.; García y Bellido, *ROER*, p. 125.

[14] Sanmartí, Castañer et Tremoleda, «Emporion», pp. 120ss.

J.-C.,[15] c'est-à-dire une datation peu éloignée de celle qu'avait donné García y Bellido en se fondant sur des arguments de forme. Il faudrait ajouter à cela le critère proposé par Sanmartí,[16] selon qui la statue de Sérapis assis serait contemporaine de la fondation du sanctuaire. Si l'exacte datation de celle-ci n'est pas facile à déterminer, il en va de même pour son histoire ultérieure, car il n'y a pas d'autres témoignages du culte à l'exception d'un *graffito* sur un fragment de *terra sigillata* où on lit tout simplement *Isidi.*[17]

Il faut attendre environ un siècle et demi pour avoir de nouvelles informations sur les cultes alexandrins en Extrême Occident. Cela paraît d'autant plus surprenant que c'est la construction d'un sanctuaire dédié aux divinités alexandrines pendant la première moitié du I^er^ siècle avant notre ère qui est attestée. L'absence de continuité montre non seulement que le sanctuaire d'*Emporion* est un cas isolé, mais aussi que les populations urbaines d'Hispanie n'étaient pas encore suffisamment acculturées pour accepter des nouveautés religieuses autres que celles qui seraient apportées par les Romains directement de leur système religieux. La situation changera plus tard et alors les divinités orientales seront présentes un peu partout dans les provinces romaines d'Hispanie.

La construction d'un sanctuaire alexandrin à *Emporion* reste donc un fait conjoncturel lié à la présence d'une famille de commerçants alexandrins dans la cité et qui coïnciderait avec le désir de l'oligarchie locale d'embellir sa cité pour faire concurrence à la nouvelle cité que les Romains étaient en train de bâtir. Et s'il faut mettre en rapport ce fait avec un autre événement extérieur, il est très probable que le moment auquel il faut rattacher l'action de Numas et des oligarques ampuritains corresponde à la période pendant laquelle à Rome Sylla fondait le collège des pastophores (Apulée, *Meta.* XI, 30). C'est après Sylla que commence la persécution d'Isis à Rome et elle dure jusqu'au règne de Caligula. À notre avis il est très peu probable qu'il n'y ait pas de relation entre les difficultés de l'isiasme à Rome et l'absence temporaire de documents en Occident.

---

[15] *Ibid.*, pp. 127 et 141.

[16] Voir note 9. Discussion ultérieure sur la chronologie: Alvar, «Los santuarios mistéricos», pp. 416–418.

[17] García y Bellido, *ROER*, n°7, p. 112; M. Almagro, *Inscripciones Ampuritanas* (Barcelona, 1952), p. 266 *add.* 43 (= *RICIS* 603/0702).

La faveur accordée par l'empereur Claude aux cultes alexandrins aurait eu de l'effet aussi en Occident. En ce sens, il n'est pas négligeable que le sanctuaire suivant connu en Hispanie soit celui de *Baelo Claudia.* Il a été exhumé dans un lieu privilégié de la cité, dans l'angle nord-est du *forum,* à droite des trois temples capitolins. Sa position dans la cité permet de déduire que l'aristocratie locale avait accepté la construction du sanctuaire à cet endroit significatif de *Baelo.* La cité avait été fondée par l'empereur Claude, d'où son appellation de *Claudia.* La tolérance de la période envers les cultes égyptiens a été souvent signalée.[18] Il est vrai que la date proposée par les archéologues pour le début de la construction du temple correspond aux années 80 de notre ère.[19] C'est donc pendant le règne de Domitien que l'*Iseum* de *Baelo* aurait été fondé. Rien d'étonnant à cela, car son père Vespasien avait marqué son arrivée au trône par des générosités envers les divinités alexandrines. La promotion d'Isis et Sérapis pendant la période flavienne est indiscutable et elle se fit sentir non seulement à Rome, mais aussi dans les provinces de l'Occident hispanique. L'*Iseum* de *Baelo* est le cas le plus extraordinaire engendré par cette politique, mais sa construction coïncide avec d'autres travaux dans plusieurs localités, ce qui confirme que c'est vraiment à partir de ce moment que le culte s'est diffusé dans les provinces d'Hispanie.

Sur le devant de la première marche de l'escalier qui donnait accès au naos, les fouilleurs ont trouvé deux inscriptions, légèrement enterrées ou couvertes, grâce auxquelles le bâtiment a pu être identifié avec un *Iseum.* Il s'agit de deux plaques en marbre d'une facture très semblable, les deux portant une représentation de *plantae pedis.* La première porte le texte suivant:

> *[Isidi D]ominae/M(arcus) [Semp]ronius/Maxumus u(otum) s(oluit) l(ibens) m(erito).*[20]

---

[18] En dernier lieu, Takács, *Isis and Sarapis*; Merkelbach, *Isis Regina—Zeus Sarapis.*

[19] La documentation sur les fouilles de *Baelo* a été successivement publiée dans les *Mélanges de la Casa de Velázquez* depuis 1971; l'identification du temple jusqu'alors nommé Temple D (ou *nymphaeum*) comme un *Iseum* se trouve dans le vol. 20 (1984), pp. 439 ss; la chronologie est plus précise dans *MCV* 24 (1988), p. 25.

[20] *AE,* 1984, 531; J.-N. Bonneville, S. Dardaine, P. Le Roux, *Belo V. L'Épigraphie. Les inscriptions romaines de Baelo Claudia* (Madrid, 1988), p. 24, fig. III, daté du I^er^ siècle d'après la chronologie proposée par l'archéologie. *HEp* 2 (1990), p. 228; Mora, *Prosopografia isiaca. II,* la date du II^e^ s. (= *RICIS* 602/0102).

L'autre dit:

Isidi Do[minae]/L(ucius) Vecili(us). . . ./l(ibens) a(nimo) v(otum) [s(oluit)].[21]

L'interprétation donnée par les éditeurs des inscriptions de Baelo repose sur des explications peu vraisemblables. D'abord, à propos du lieu de la trouvaille, ils soutiennent que ce sont des dalles commémoratives gravées par des magistrats qui auraient donné de l'argent pour les frais de construction. Nous n'avons pas trouvé de parallèles dans l'épigraphie latine pour un tel comportement. Toute l'épigraphie latine connue a été écrite pour être lue. Il est important de souligner que les dalles ne présentent pas de marques d'usure, ce qui veut dire qu'elles ont été mises sous l'escalier peu après avoir été gravées. Mais les deux sont brisées en plusieurs fragments, peut-être en raison du poids supporté ou bien parce qu'elles étaient déjà brisées avant leur mise en place définitive.

En même temps, pour appuyer ce caractère commémoratif, les éditeurs veulent que les deux dévots aient appartenu à la classe dirigeante, et ils leur attribuent le rang de magistrats. Il est surprenant que Sempronius et Vecilius ne manifestent pas leur position sociale, ce qui est une attitude tout à fait étrangère à l'épigraphie romaine: ce serait la deuxième exception dans l'interprétation de ces documents par leurs éditeurs. Si l'emplacement du temple a été octroyé sur ordre des décurions et si deux de ses membres l'ont payé, il est invraisemblable que rien ne soit dit à ce sujet dans les deux textes de fondation. J'oserai dire que les deux textes, avant d'être placés à l'endroit où ils ont été découverts, étaient clairement visibles. L'absence de chronologie interne nous empêche de savoir s'ils étaient déjà gravés avant l'érection du temple (étant donné leur mauvais état, on les aurait mis là pour les préserver, car ils constituaient de vénérables reliques des anciens membres de la corporation isiaque de *Baelo*), ou bien s'ils ont été déposés sous l'escalier lors d'une réfection. Entre ces deux positions, les conditions matérielles de leur mise en place sont aussi nombreuses que l'imagination des chercheurs.

La continuité du culte à *Baelo* est prouvée par une petite plaquette en plomb récupérée dans le puits de la cour du sanctuaire. Le contenu est une *supplicatio* d'une dévote qui s'adresse à Isis *Myrionyma* pour obtenir vengeance contre la personne qui a volé son couvre-lit, ses deux courtepointes et sa couverture.[22] Il a été soutenu qu'on est en présence de la mentalité des classes populaires; mais le simple fait que la plaque inscrite ait été déposée dans le puits rend caduque une telle conclusion, émise par un auteur qui pense que les classes supérieures ne sont pas superstitieuses.

---

[21] *Belo V*, p. 25, fig. III. Date: Ier s. *AE*, 1984, 530 (= *RICIS* 602/0103). Mora la date du IIe s. comme la précédente.

J'ai déjà souligné comment les cultes alexandrins se sont répandus sur la péninsule pendant la période flavienne. À l'*Iseum* de *Baelo*, construit à cette époque, il faut ajouter une inscription d'un énorme intérêt, qui a été trouvée à Valence et grâce à laquelle nous apprenons qu'il y avait une confrérie isiaque et que les membres d'une famille d'esclaves ont fourni l'argent pour exprimer leur foi:

> *Sodalicium/vernarum/colentes* (sic) *Isid(em)*.[23]

On a voulu rattacher l'arrivée d'Isis en Occident à l'activité de commerçants et de membres des couches sociales les plus humbles, qui trafiquaient avec eux. L'ancienneté de cette inscription apparemment corroborerait cette thèse. Mais il faut souligner que les cultes alexandrins se sont répandus surtout parmi les ingénus et les affranchis, milieu social moteur de l'expansion de l'isiasme favorisé par le pouvoir impérial. L'intervention des commerçants est assurée par les exemples d'Emporion, mais aussi par l'inscription de Sagonte dédiée à Isis *Pelagia* par Lucius Valerius Fidus, dont on ignore l'activité professionnelle; on peut toutefois imaginer qu'elle est liée à la mer, étant donné l'importance portuaire de Sagonte et en raison de l'épithète *Pelagia*.[24] En suivant la côte, un peu plus au sud, on trouve une inscription contemporaine qui, peut-être, confirme l'existence d'un *Iseum* privé dans la maison d'un personnage qui était probablement commerçant, un affranchi oriental résidant dans le vieux port de *Carthago Nova*:[25]

---

[22] *Isis Muromem/tibi conmendo/furtu(m) meu(m) mi fac/tuto numini mes/tati exsemplaria/ut tu euide(s) immedi/o qui fecit autulit/aut (h)eres opertoru(m)/albu(m) nou(um) estragulu(m)/nou(um) lodices duas [me](o)?/uso rogo Domina/per maistate(m) tua(m)/ut (h)oc furtu(m) repri/ndas.*

La plaque de 9,5 × 5,9 cm est conservée au Musée Archéologique de Cadix (n° inv. 70/1083). *HEp* 2 (1990), p. 227. *Belo V*, p. 24 avec traduction (= *RICIS* 602/0101; cf. L. Bricault, «Isis myrionyme», dans *Hommages à Jean Leclant*, III (Le Caire, 1994), pp. 67–86, précisément p. 73). On mentionne toujours, à côté du plomb de *Baelo*, l'inscription à Ataecina *CIL* II, 462 (cf. J. Alvar, «*Ataecina*. Une déesse celto-lusitanienne», dans N. Blanc et A. Buisson (éds), *Imago Antiquitatis. Religions et iconographie du monde romain. Mélanges offerts à Robert Turcan* (Paris, 1999), p. 49. Sur la plaque dans son contexte: J. Alvar, «Los cultos mistéricos en la Bética», dans *Actas del I Coloquio de Historia Antigua de Andalucía. Córdoba, 1988* (Córdoba, 1993), pp. 225–236 et «La sociedad y el culto: Isis en la Bética», dans C. González Román (éd.), *La Sociedad de la Bética. Contribuciones para su estudio* (Granada, 1994), pp. 9–28.

[23] *CIL* II, 3730 = Suppl. 6004; García y Bellido, *ROER*, n°4, p. 111: trouvée en 1750, elle est en marbre noir; *SIRIS* 762 (= *RICIS* 603/0301); J. M. Santero, *Asociaciones populares en Hispania Romana* (Sevilla, 1978), p. 47; G. Pereira, *Inscripciones romanas de Valentia* (Valencia, 1979), p. 28, n°8; il défend la date du Ier s. apr. J.-C., contre l'estimation plus large de Vidman: entre les Ier et IIe s.

> *T(itus) Hermes [. . .* 5–6 *. . . S]arapi et/Isi in suo ma[ns](ionem) d(onavit) l(ibens)/m(erito) d(e) s(ua) p(ecunia).*

Quelques années plus tard, dans la même localité, un dévot d'origine italique offre une autre inscription en honneur de Sérapis:

> *M(arcus) Brosius M(arci) f(ilius)/Sa[r]api d(edit) d(edicavit)* o *d(ono) d(edit)*.[26]

Dans la capitale de la province de Lusitanie, *Emerita Augusta*, a été trouvée la tête d'une statue représentant une femme âgée que García y Bellido identifia d'après sa coiffure comme une prêtresse d'Isis.[27] Dans la cité romaine d'*Ulia* (Montemayor, Cordoue), on possède le témoignage d'une lampe à huile à thème isiaque datée de ce même Ier siècle,[28] et, à *Bílbilis* (Saragosse), une villa de la même date était ornée de fresques, l'une d'entre elles représentant la déesse Fortune, assimilée à Isis,[29] mais il n'est pas assuré que ce témoignage renvoie au culte d'Isis. Une inscription de Caldes de Montbuy (Barcelone) est probablement datable du Ier siècle; les dédicants, d'origine servile, avaient de bonnes relations avec les responsables de leur cité, car ces derniers ont donné leur approbation dans le choix du lieu où devait être placée leur offrande.[30]

---

[24] *L(ucius) Val(erius) Fi[dus]?/Isid[i]/Pelag[iae]/v(otum) s(olvit) l(ibens) [m(erito)]* (= *RICIS* 603/0401). F. Beltrán Lloris, *Epigrafía latina de Sagunto*, n°5, p. 20 la date du IIe s. García y Bellido, *ROER*, n°5, p. 111 avait lu Marcus au lieu de Valerius et avait omis le nom Fidus.

[25] M. Koch, «Isis und Sarapis in Carthago-Nova», *MDAIM* 23 (1982), p. 350 (= *RICIS* 603/0202).

[26] Il s'agit d'un autel cylindrique daté de la première moitié du IIe s. Koch, *ibid.*, p. 349 (= *RICIS* 603/0201). Il est daté, apparemment par erreur, de la première moitié du Ier s. dans l'*AE*, 1982, 635.

[27] Pas très loin de la tête fut trouvée une main avec un sistre: García y Bellido, *ROER*, n°20, p. 116.

[28] Lampe à huile trouvée en 1879 avec représentation d'Isis, Harpocrate-Horus et Anubis. Ma. L. Cortijo, *El municipio romano de Vlia (Montemayor, Córdoba)* (Córdoba, 1990), p. 128.

[29] M. A. Martín-Bueno, «Elementos de cultos orientalizantes en Bílbilis (Calatayud)», *Caesaraugusta* 39–40 (1975–76), pp. 169–171. Plus récemment, le même auteur se montre un peu plus prudent et il ne mentionne plus Isis, suggérant que la peinture correspondait à un laraire, d'où la présence de Fortune: «Bílbilis: arquitectura doméstica», dans *La casa urbana hispanorromana* (Zaragoza, 1991), p. 173, fig. 8.

La grande expansion des cultes isiaques en Hispanie, comme ailleurs en Occident, correspond au IIe siècle. Deux inscriptions trouvées dans des localités très lointaines se placent aux alentours de l'an 100. À Tarragone, la capitale de la province orientale, on s'aperçoit de la continuité du culte car il s'agit du témoignage d'une mère en mémoire de sa fille:

> *Isidi Aug(ustae)/sacrum/in honor(em)/et memoriam/Iuliae Sabinae/Clod(ia) Orbiana/mater.*[31]

Non loin de cette inscription fut trouvé un autre texte consacré à Neptune, ce qui constitue une association des plus fréquentes pour Sérapis. Pour cette raison, G. Alföldy a suggéré que toutes les deux appartenaient à un sanctuaire consacré aux divinités nilotiques.[32] Plus douteuse comme témoignage du culte est une statuette d'Isis *kourotrophos* dont le contexte est difficile à préciser.[33]

D'autre part, dans le municipe d'*Igabrum* (Cabra, Cordoue) fut trouvé un autre texte d'un énorme intérêt, car la prêtresse d'Isis Flaminia Pale, honorée par une statue, manifeste sa gratitude dans cette inscription dédiée à la *Pietas Augusta*:

---

[30] *P(ublius) Licinius Phi/letus et Lici/nia Crassi lib(erta)/Peregrina Isidi/v(otum) s(olverunt) l(ibens) m(erito) l(oco) ac(cepto)/p(ublice* ou *-o) a re pub(lica)*. García y Bellido, *ROER*, n°8, p. 112; G. Fabre, M. Mayer, I. Rodà, *Inscriptions Romaines de Catalogne* I. *Barcelone (sauf Barcino)* (Paris, 1984), n°36, pp. 80–82. *CIL* II, 4491 (= *RICIS* 603/0601). Les dédicants étaient peut-être d'anciens esclaves des Licinii Crassi, d'où leurs bonnes relations sociales. Le municipe de *Caldas* n'est pas mentionné par Pline; on peut donc penser que l'inscription a été transportée depuis Tarragone. On connaît une *terracotta* de la localité côtière de Villanova i la Geltrù, cassée à hauteur des épaules et représentant Isis: García y Bellido, *ROER*, n°34, p. 120.

[31] *CIL* II, 4080. G. Alföldy, *Die römischen Inschriften von Tarraco* (Berlin, 1975), n°35. Tous les éditeurs, suivant une information manuscrite erronée du XVe s., ont ajouté deux lignes à la fin du texte: *Sempronia Lychnis/avia.* Voir dorénavant *RICIS* 603/0501.

[32] García y Bellido, *ROER*, n°6, p. 111, souligne que Pons d'Icart, *Libro de las grandezas de Tarragona* (1572), cap. 36, aurait vu, au XVIe s., dans les quartiers suburbains de la cité, des restes de constructions d'un temple et trois colonnes ioniques. C'est sous ces ruines qu'on aurait découvert la plaque isiaque. Il pourrait donc s'agir du sanctuaire nilotique. Le syncrétisme Sérapis-Neptune se trouve aussi à Piliscsév (*SIRIS* 670 = *RICIS* 614/0201).

[33] García y Bellido, *ROER*, nn°29–30; mais il semble qu'il n'y a qu'une seule statuette. Cf. J. Padró, *Egyptian-Type Documents from the Mediterranean Littoral of the Iberian Peninsula before the Roman Conquest*, *ÉPRO* 65 (Leiden, 1980), p. 21 n. 96.

> *Pietati Aug(ustae)/Flaminia Pale/isiaca igabrens(is)/huic ordo m.m./igabrensium/ob merita/statuam decr(euit)/quae honore/accepto impens(o)/remisit.*[34]

On est devant un bel exemple de la relation entre l'ordre des décurions et la diffusion de l'isiasme. Flaminia Pale est sans doute citoyenne et comme prêtresse d'Isis elle a le contrôle du culte, du sanctuaire et de ses finances; sa présence prouve l'existence d'une communauté de fidèles. Mais, honorée par ses concitoyens fiers de leur prêtresse isiaque, elle exprime sa joie non à travers la gratitude à sa déesse, suffisamment présente à travers la condition sacerdotale de Flaminia, mais à travers une abstraction divinisée liée à l'idéologie impériale. Il n'y a là évidemment rien qui évoque une activité subversive. La diffusion d'Isis est étroitement liée à son attrait envers un pouvoir auquel elle sert de véhicule d'intégration et offre un nouveau modèle d'expression de la "romanisation".

Non loin d'*Igabrum*, où Flaminia Pale exerçait son sacerdoce, a été trouvé dans un domaine connu sous le nom de *Pratum Novum*, une statue allongée d'origine nilotique et datée des débuts du II^e^ siècle; elle porte l'inscription suivante:

> *T(itus) Flauis Victor Colleg(ii)/Illychiniariorum Prati Noui d(onum).*

Il n'y a pas d'accord pour donner la signification du terme *illychiniarii*. D'après García y Bellido, on pense qu'il s'agissait d'une corporation chargée de fabriquer les mèches des lampes à huile.[35] La corporation aurait comme mission la création de mèches en papyrus, d'où ses relations avec les divinités nilotiques.[36] De son côté, la statue qui porte l'inscription a subi un destin plus hasardeux. Elle avait été publiée par García y Bellido comme une représentation d'Isis.[37] Quelques temps après, Blanco proposa d'y voir une représentation du Nil, car ni la tête ni les seins n'appartenaient à l'original.[38] Plus récemment l'argumentation de Blanco a été contestée et l'on est revenu à la proposition de García y Bellido.[39] À vrai dire, rien ne permet d'assurer que la statue fluviale et son inscription soient en rapport avec les cultes initiatiques alexandrins. Le Nil demande à être représenté en pierre noire, comme l'est la statue conservée au Musée de Séville. Nous ne pouvons pas davantage être certains que ce soit Isis et, finalement, l'activité du *collegium* ne nous oblige pas à le rattacher à l'isiasme. Cependant, si l'on admet son caractère isiaque, la conclusion à laquelle nous aboutissons est qu'un propriétaire foncier avait près d'*Igabrum* une villa dans laquelle il avait un sanctuaire auquel restaient attachés ses employés, qui s'étaient organisés en un collège professionnel.

---

[34] *CIL* II, 1611. García y Bellido, *ROER*, n°1, p. 109; *SIRIS* 756; Mora n°31, p. 496; *RICIS* 602/0401.

[35] A. García y Bellido, «Isis y el Collegium Illychiniariorum del *Pratum Novum*», dans *Hommages à W. Deonna* (Bruxelles, 1957), pp. 238–244 (= *RICIS* 602/0402).

[36] J. Gil, «Illychiniarius», *Habis* 4 (1973), pp. 181–188.

[37] García y Bellido, *ROER*, p. 113.

[38] A. Blanco, «El Nilo de Igabrum», *Habis* 2 (1971), pp. 251–256.

[39] A.T. Fear, «Isis and Igabrum», *Habis* 20 (1989), pp. 193–203.

C'est aussi au début du II^e^ siècle qu'il faut fixer l'inscription sérapique de *Pax Iulia* (Béja, Portugal):

> *Serapi Pantheo/Sacrum/in honorem C(ai) Ma/ri Prisciani/Stelena Prisca/mater filii/indulgentissimi d(ecreto -onum) d(ecurionum -at).*

Dans ce cas, il paraît évident que Sérapis est bien installé à *Pax Iulia* où il est engagé dans un processus de changement religieux qui affecte la presque totalité des divinités païennes.[40] L'épithète *panthea* est employée pour Isis dans une nouvelle inscription de Montilla.[41] Le terme *pantheo/panthea* est l'expression de ce que Versnel a établi comme "hénotheisme",[42] c'est-à-dire l'acceptation dans le sein des croyances personnelles de la supériorité d'une divinité – quelle qu'elle soit – sur toutes les autres. À l'instar d'Isis, dont les auteurs du texte connu comme Pap. Oxyrhynchos 1380 assurent qu'elle n'a aucune difficulté pour changer les forces du destin, Sérapis est devenu omnipotent. La mère du défunt se confie au plus puissant des dieux de l'au-delà, celui qui est tout, auquel elle recommande son fils bien aimé, un citoyen qui aurait volontiers accepté l'honneur conféré par sa mère sans considération pour l'origine étrangère du dieu choisi. À ce moment, les cultes alexandrins sont définitivement intégrés dans la religion civique. À *Pax Iulia*, on a également trouvé d'autres témoignages concernant le culte d'Isis; dans une inscription très mal conservée, on lit le nom de la déesse[43] et, d'autre part, un archéologue du XVIIIe siècle signale qu'à trois lieues de Béja avait été trouvée une statue d'Isis momifiée.[44]

---

[40] *CIL* II 46 (= 5185); García y Bellido, *ROER*, n°8 p. 137; M.M. Alves Dias, «A proposito duma nova inscrição isíaca (Beja)», *Conimbriga* 17 (1978), pp. 37–38; *RICIS* 602/0201.

[41] J. Beltrán – R. Atencia, «Nuevos aspectos del culto isíaco en la Baetica», *Spal* 5 (1996), pp. 171–196 (= *RICIS* 602/0701).

[42] H. S. Versnel, *Inconsistencies in Greek and Roman Religion 1. Ter Unus. Isis, Dionysos, Hermes. Three Studies in Henotheism*, SGRR 6 (Leiden, 1990), spécialement pp. 35ss. Malheureusement, le terme n'est pas d'usage habituel. Il a été très justement employé par T. Kotula, «Les Apologistes Africains du III^e^ siècle face aux tendances monothéistes païennes», dans *Histoire et archéologie de l'Afrique du Nord. Spectacles, vie portuaire, religion. Actes du V^e^ Colloque international* (Paris, 1992), pp. 153–158; et, de façon symptomatique, un des appendices de R. Turcan, *Mithra et le mithriacisme* (Paris, 1993) s'intitule «L'hénothéisme mithriaque», pp. 145–152. Cependant la mode actuelle est de parler de tendances monothéistes comme si l'arrivée du christianisme était inévitable. Cf., par exemple, P. Athanassiadi et M. Frede (éds), *Pagan Monotheism in Late Antiquity* (Oxford, 1999). La même erreur apparaît dans le livre de Elizabeth De Palma Digeser, *The Making of a Christian Empire. Lactantius and Rome* (Ithaca-London, 2000). À notre avis, en réalité, c'est le christianisme qui se transforme en polythéisme et non le contraire; voir J. Alvar, *Los misterios. Religiones «orientales» en el Imperio Romano* (Barcelona, 2001), p. 38.

De toutes façons, la tendance hénothéiste se poursuit au-delà du IIe siècle, mais, à partir des documents péninsulaires, nous ne sommes pas en mesure d'affirmer qu'une majorité de la population acceptait ce changement religieux, car en réalité nous n'avons qu'un nouveau document, la fameuse plaque de Quintanilla de Somoza (Léon) écrite en grec, où on lit:

> Εἷς Ζεὺς/Σεράπις/᾿Ιαώ.[45]

L'expression d'une seule réalité divine pour le dieu suprême grec, juif et égyptien, exprime avec précision jusqu'à quel point le syncrétisme proposé au IIe siècle par des intellectuels comme Plutarque a traversé les différentes couches sociales et les frontières culturelles – chaque fois plus perméables –, pour arriver jusqu'en Occident. Mais il ne faut pas se laisser entraîner par des impressions. La plaque en question pourrait être le résultat de la présence d'un étranger familiarisé avec ces formes de syncrétisme, car autrement il est très difficile de comprendre comment pourrait être connue cette forme du nom de Yahveh-Dionysos à l'intérieur de la Péninsule. Et cette hypothèse est encore plus acceptable si l'on tient compte du fait que la région est un important centre minier où la présence d'étrangers n'a rien d'étonnant. En réalité il s'agit d'une dédicace normale à Zeus-Sarapis à qui a été ajouté Iao, le surnom de Bacchus identifié avec le Yahveh juif. Cette inscription n'a rien à voir avec le gnosticisme ni avec le mouvement priscillianiste. Bien au contraire, elle est très proche, comme l'a souligné Mañanes, de l'inscription gréco-égyptienne de Gebel-el Tuj où, au IV^e siècle, il y avait une garnison composée d'Astures, de Juifs et d'Ituréens; elle porte le texte:

---

[43] [. . .] *l* (o *e*) *si mo . . ./Isidi/. . . u s exim* [. . .]. Différentes propositions de lecture ont été recueillies par M. M. Alves Dias, «A propósito duma nova inscriçâo isíaca (Beja)», *Conimbriga* 17 (1978), p. 36 (avec un large commentaire) (= *RICIS* 601/0202).

[44] Leite de Vasconcelos, *Arq.Port.* 1 (1895), p. 343, num. 4; García y Bellido, *ROER*, n°22, pp. 116–117.

[45] *CIL* II, 5665; Suppl., p. 1040 add. p. 911; García y Bellido, *ROER*, n°5, p. 130; T. Mañanes, *Epigrafía y numismática de Astorga romana y su entorno* (Salamanca, 1982), p. 116, n°111 (= *RICIS* 603/0901).

> ῖς Ζεὺς Σέραπις καὶ Ἤλῖς Ἑρμάνουβις.

La présence des cultes isiaques dans la même région est confirmée par d'autres documents, comme la statuette d'Isis *kourotrophos* d'une collection privée de Badajoz,[46] ou la plaque inscrite de *Salacia* (Alcácer do Sal, Portugal), où a été gravé un texte qui exprime clairement la solide implantation d'Isis dans cette cité romaine:[47]

> *Isidi Dominae/M(arcus) Octauius Octauiae/M(arci) f(iliae) Marcellae Mode/*
> *ratillae lib(ertus) Theophilus/u(otum) s(oluit) l(ibens) a(nimo).*

L'affranchi *M. Octauius Theophilus* invoque *Isis Domina*, épithète fréquente dès l'époque flavienne en conformité avec l'identification du *princeps* comme *dominus*, nouvelle expression du lien établi entre la diffusion de l'isiasme et le pouvoir impérial. En outre, en acceptant le risque de surinterpréter le document, nous pourrions essayer d'aller un peu plus loin. Notre affranchi fait mention de sa propriétaire avec sa filiation complète: *Octauia M. filiae Marcella Moderatilla.* Cette formulation n'est pas une anomalie, mais elle pourrait indiquer un rapport particulier entre la patronne et son client, car Octavia pourrait avoir été mentionnée de façon plus abrégée, donc d'une manière exprimant moins les sentiments de Théophilus. À cela il faut ajouter l'épithète choisie pour présenter Isis. Il semble que Théophilus fait volontiers un rapport entre la déesse et son ancienne maîtresse. Dans cette circonstance, nous nous permettons de supposer qu'a existé une étroite relation entre la manumission et la dévotion isiaque de notre Théophilus. Comme Octavia est une isiaque fervente, son esclave Théophilus participe au culte de bon cœur ou par intérêt, et il finit par obtenir la liberté, occasion pour laquelle il accomplit son vœu et il remercie la déesse pour la faveur que sa maîtresse lui confère. Ou alors nous sommes en présence des deux seuls noms d'isiaques de Lusitanie: l'un est porté par un ancien esclave probablement d'origine orientale; l'autre appartient à une propriétaire romaine membre d'une importante famille qui a de gros moyens financiers.[48] Une fois de plus on voit comment les classes dirigeantes sont responsables de la diffusion des cultes alexandrins dans les provinces d'Hispanie.

---

[46] Il s'agit de la célèbre Colección de Calzadilla. La provenance exacte de cette pièce est inconnue, mais García y Bellido suppose qu'elle vient de la cité de Cáceres.

[47] *CIL* II, 33; García y Bellido, *ROER*, n°11 p. 112; *RICIS* 601/0101.

Une autre nouveauté importante, par rapport aux documents connus par García y Bellido, est l'existence d'un *Iseum* dans la colonie d'*Italica.* Dans ce cas, le sanctuaire n'a pas la position privilégiée que nous avons déjà constatée à *Emporion* ou *Baelo.* À *Italica* également, l'intervention des autorités municipales a été nécessaire, car l'espace religieux concédé à Isis a été pris sur le portique situé devant le théâtre.[49] L'occupation de ce sol n'a pu être qu'une conséquence des bonnes relations entretenues par les fidèles isiaques avec les membres de l'ordre des décurions. Bien entendu, du point de vue architectural, le sanctuaire trouvé à *Italica* ne supporte pas la comparaison avec les deux autres temples mentionnés. Mais il est très probable que la colonie, berceau de Trajan et d'Hadrien, a eu un autre temple consacré aux divinités nilotiques si l'on tient compte de la dispersion des ruines de la cité. En effet, il semble bien qu'une autre statue d'Isis *kourotrophos* y a été trouvée, mais aujourd'hui elle est perdue.[50] Dans un autre endroit, une lampe à huile avec thème isiaque aurait été en rapport avec le culte[51] et, finalement, une inscription magnifique, datable de la première moitié du III^{e} siècle, signale que la *flaminica* Vibia Modesta offrit, dans le temple de la Victoire Auguste, une statue extraordinairement ornée de la déesse, ainsi que sa couronne sacerdotale en or et trois bustes d'Isis, Cérès et Iuno *Regina,* fabriqués également en or. À l'évidence, il s'agit encore d'un exemple des liens entre l'isiasme et la religion officielle, qui traduit l'intégration d'Isis dans le panthéon d'*Italica,* car Vibia Modesta, d'origine maurétanienne, avait eu l'autorisation des décurions pour placer son offrande dans le temple.[52]

---

[48] Cf. J. d'Encarnaçâo, *Inscrições romanas do Conventus Pacensis,* 2 vols (Coimbra, 1984), p. 254.

[49] J. R. Corzo y M. Toscano, *Italica. Excavaciones en el Teatro (1990),* vol I: *Texto,* II: *Descripción de los materiales* (Sevilla, 1991). L'étude de l'*Iseum* se trouve à partir de la p. 53 et dans les conclusions à la p. 88. On peut la lire aussi dans R. Corzo, «Isis en el teatro de Itálica», *Boletín de Bellas Artes* (Sevilla) 19 (1991), pp. 125–148.

[50] García y Bellido, *ROER,* pp. 114–115.

[51] García y Bellido, *ROER,* p. 122.

Mais si l'on revient sur l'*Iseum*, il faut ajouter les plaques inscrites et avec représentation des *plantae pedis*.[53] La première nous dit: *Domnulae Bubasti/Iunia Cerasa/u(otum) s(oluit) l(ibens) a(nimo)*. L'appellation qu'on trouve ici n'est pas fréquente et il n'est pas banal qu'elle fasse référence à l'origine du culte; elle représente donc une attestation peu commune d'un culte aussi lointain. De son côté, une autre inscription porte ce texte: *Isidi Dominae/Marcia Voluptas ex uoto/et iussu libens animo sol(uit)*; et une troisième: *Isidi/Regin(ae)/Soter/votum/s(oluit) l(ibens) a(nimo)*. La quatrième inscription est en très mauvais état, mais on arrive à lire: *di.vi. Privata. Imperio. Iunonis.* Il y a, au moins, deux autres plaques, dont il ne reste que des fragments avec les traces des *plantae pedis*, mais sans inscription. À tout cela il faut ajouter un très grand nombre de morceaux de statues, mais il est impossible de déterminer combien il y en avait. En conclusion, même si la place donnée au sanctuaire d'Isis n'est point comparable avec celle qu'ils avaient dans les autres endroits de l'Hispanie, il faut admettre que le volume des traces retrouvées à *Italica* souligne l'importance que ce culte eut dans la vie religieuse de la colonie romaine.

En ce qui concerne la capitale provinciale de la Lusitanie, les témoignages sont beaucoup plus maigres et pourtant il est plus que probable que de nouvelles trouvailles changeront cette situation dans un futur rapproché. À la prêtresse de la fin du Ier siècle de notre ère qui a été mentionnée, il faut ajouter la mosaïque de la fin du IIe siècle qui a été élaborée par *Seleucus et Anthus*.[54] Sa thématique n'est pas exactement isiaque bien qu'il y ait une scène nilotique avec représentation d'Isis; sa position secondaire et le sujet poétique ne permettent pas d'assurer que son propriétaire était initié aux mystères d'Isis. Mérida a conservé aussi une statue féminine debout habillée à la mode isiaque, qui avait été trouvée dans le dépôt de la colline de Saint Albin où l'on a récupéré une inscription en très mauvais état qui portait le nom de Sérapis,[55] ainsi que plusieurs statues concernant les cultes orientaux et plus spécifiquement celui de Mithra.[56] Pour la plupart des auteurs, cet endroit, non loin de l'arène actuelle, devait abriter le *spelaeum* du dieu perse; mais, tout récemment, a été trouvée une chambre étroite avec deux bancs à la manière des *mithraea*, ainsi qu'une sorte d'autel anépigraphe en forme de tête de taureau; cet ensemble a été reconnu comme la caverne mithriaque d'*Emerita*, sans lien topographique avec la colline de Saint Albin. Nous ne voulons pas en ce moment nous éloigner de notre but: il est vrai qu'*Emerita* était suffisamment importante pour avoir abrité plusieurs *mithraea*, mais pour l'instant celui-ci est le seul connu. Dans ces conditions, on peut suggérer que la concentration de figures de différents cultes assez bien conservées sur la colline de Saint Albin pourrait être due à la volonté de les cacher, pour des raisons que nous ne connaissons pas, mais personne n'hésite à penser aux chrétiens.[57] Nous reviendrons un peu plus loin sur ce point, à propos de la disparition des cultes orientaux en Occident.

---

[52] P. Alonso, «La zona monumental de la Nova Urbs», dans *Italica (Santiponce, Sevilla) (EAE* 121) (Madrid, 1982), p. 117: A. Blanco, «Nuevas inscripciones latinas de Itálica», *BRAH* 180 (1983), pp. 1–20. Pour Alonso, la date est le IIe s., contre l'avis de Blanco, pour qui la fin du IIIe s. est la date correcte. Voici le texte:

> *Vict(oriae) Aug(ustae) Vib(ia) Modesta C(ai) Vib(ii) Libonis fil(ia) ori[unda ex]/Mauretania iterato honore bis flaminica sacerdo[s]/statuam argenteam ex arg(enti) p(ondo) CXXXII: (unciarum duarum) L (semunciae) cum inauribus tr[ibacie mar]/garitis n(umero) XXV et gem(m)areis 7 accep(to) loc(o) ab splendid[issimo or/d]in(e) in temp(lo) suo corona(m) aurea(m) flaminal(em) capitul(um) aure[um do/mi]na(e) Isidis alter(um) Cerer(is) cum m{a}anib(us) arg(enteis) item Iunoni(s) R[eginae d(ono) d(edit)].*

Voir aussi, J. González, *Corpus de inscripciones latinas de Andalucía II. Sevilla. II. La Vega (Itálica)* (Sevilla, 1991), n°358; Mora, 69 = *AE*, 1984, 530; *HEp* 4 (1994), n°724 (= *RICIS* 602/0201).

[53] A. Canto, «Les plaques votives avec *plantae pedum* d'Italica: Un essai d'interprétation», *ZPE* 54 (1984), pp. 183 ss.

[54] García y Bellido, *ROER*, n°57, p. 123; A. Blanco, *Mosaicos Romanos de Mérida* (Madrid, 1978), pp. 30–32.

Toujours dans la province de Lusitanie, il y a d'autres documents concernant les cultes isiaques. À 35 km au sud-ouest de Badajoz se trouve la localité de Torre de Miguel Sesmero, peut-être la *Turobriga* de Pline (III, 14) d'où provient une inscription sur laquelle on lit: *Isidi Dominae/ex testamento/Scandiliae C(ai) f(iliae) Campanae.*[58] La dévote était citoyenne romaine et appartenait à la couche supérieure de la société locale; son témoignage manifeste le caractère urbain du culte et l'épithète *Domina* signale la volonté hiérarchique soulignée par Scandilia Campana. Malheureusement, on ne peut pas extraire beaucoup plus d'éléments de cette inscription.

---

[55] En réalité on lit *(S)arapi*. . . . García y Bellido, *ROER*, p. 137.

[56] García y Bellido, *ROER*, n°21, p. 116.

[57] J'ai déjà souligné la possibilité d'interpréter la colline de Saint Albin comme dépôt et non comme espace sacré dans J. Alvar, «Los cultos mistéricos en Lusitania», dans *II Congresso Peninsular de Historia Antiga* (Coimbra, 1993), p. 802. Étant donné le bon état de conservation, nous préférons maintenant penser à une collection cachée.

[58] *CIL* II, 981; García y Bellido, *ROER*, n°12, p. 113 (= *RICIS* 601/0301).

Cependant, à Reina (province de Badajoz), l'ancienne *Regina*, fut trouvée aux alentours du théâtre une statue de grandes proportions, qui a aujourd'hui disparu. Apparemment, elle appartenait au décor du théâtre et en conséquence sa prise en considération comme témoignage du culte mystérique d'Isis est plus que douteuse.[59]

La même observation peut être appliquée à la tête récupérée à Alcalá del Río (Séville), ancienne *Ilipa Magna*; elle appartenait à une statue colossale, probablement représentant *Isis Pelagia*, peut-être protectrice de cet important port fluvial.[60] La grandeur de la taille,— environ 2,50 mètres—, nous fait penser à une statue ornementale du théâtre, comme à *Regina*; mais elle aurait pu être la statue du culte dans un riche sanctuaire actif au II^{e} siècle selon la datation de la statue.

Dans l'actuelle province de Málaga a été trouvée une inscription que García y Bellido n'a pas eu l'occasion de connaître. Elle provient d'Alameda et son dédicant, Gaius Licinius Flavius, qui était *flamen*, porte un *cognomen* très significatif en rapport avec les origines des cultes alexandrins. Il est du plus haut intérêt de relever l'appellation de la déesse: *Dominae Isidi Bulsae*.[61]

De toute façon, il est surprenant que la capitale de la province de Bétique, Cordoue, ne soit pas plus riche en témoignages des cultes isiaques: on n'y trouve rien qui concerne Sérapis et on n'y connaît que deux représentations en céramique d'Isis, qui ne permettent pas à elles seules d'affirmer que la cité lui a rendu un culte.[62]

Un peu plus à l'est, dans le *conventus carthaginiensis*, se trouve la colonie d'*Acci* (Guadix, Grenade). Elle a livré deux importantes inscriptions datées de la deuxième moitié du II^{e} ou du début du III^{e} siècle. La plus complète, conservée au Musée de Séville, et probablement la plus ancienne, nous apprend que Fabia Fabiana a donné, au nom de sa fille, une statue de 112 livres d'argent très richement ornée de joyaux et de pierres précieuses, en l'honneur d'Isis, patronne des jeunes filles.[63] L'onomastique met en évidence le haut rang social de cette femme qui était riche, et renforce la théorie d'une diffusion d'Isis parmi les couches sociales les plus élevées, au sein desquelles la volonté d'employer ce culte comme moyen d'intégration est manifeste. Et en effet, les gens qui ne pouvaient exprimer leur approbation de la "Romanitas" à travers les cultes civiques traditionnels cherchaient dans les cultes orientaux romanisés un moyen d'affirmer leurs prétentions sociales. Tel est le cas de la dévote d'Isis connue par la deuxième inscription d'*Acci*. Seul le nom de la fidèle, Livia Chalcedonica, a été conservé, ainsi que les premières lignes qui mentionnaient une offrande peut-être comparable à celle de Fabia Fabiana.[64] Cette femme est d'origine servile, mais elle est arrivée à une position économique qui lui confère une grande puissance. La religion civique ne lui permet pas une participation active et ne lui donne pas le sentiment d'être membre d'une communauté capable de lui conférer une position correspondant à sa richesse. Dans ces conditions elle se tourne vers les cultes orientaux, en particulier vers Isis, déesse accueillante pour tous ceux qui se sentaient exclus des cultes civiques et, en même temps, culte protégé par le pouvoir impérial. Telle est la raison qui favorise la présence des cultes isiaques en Hispanie; d'un côté, les couches supérieures occupent les charges hiérarchiques et favorisent par leur présence la participation des humbles; d'un autre coté, les gens riches, mais qui ne possèdent pas la plénitude des droits civiques, trouvent dans les *peregrina sacra* un milieu apte à manifester leur intégration dans la *romanitas*. Finalement, les dépendants, quelle que soit leur place dans la société, cherchent dans ces cultes une possibilité d'affirmer leur espoir d'une promotion favorisée par la proximité des puissants, car leur structure hiérarchique ne reproduit pas aussi rigoureusement l'étanchéité des groupes sociaux dans le monde du réel.

---

[59] García y Bellido, *ROER*, p. 115.

[60] *Ibid.*

[61] Cet autel fut publié dans *HEp* 1 (1989), n°468 et ultérieurement étudié par J. Beltrán – R. Atencia, «Nuevos aspectos del culto isiaco en la Baetica», *Spal* 5 (1996), pp. 171–196. *CIL* II 2/5, 912 (= *RICIS* 602/0301).

[62] Cf. Alvar, «La sociedad y el culto: Isis en la Bética», dans C. González Román (éd.), *La Sociedad de la Bética. Contribuciones para su estudio* (Granada, 1994), pp. 9–28, nn°23 et 25. Le nom théophore Isias d'une inscription de Cordoue ne peut pas être retenu comme témoignage du culte, car autrement il faudrait accepter que Saint Isidore aurait été fidèle d'Isis à Séville. L'épigraphe en question dit:

> *D(iis) M(anibus) S(acrum)/Setuleia Isias/annor(um) XXX/pia in suis/hic s(ita) est s(it) t(ibi) t(erra) l(evis).*

CIL II, 2306. R. Knapp, *Roman Córdoba* (Univ. of California Publ.: Classical Studies, 30) 1983, note 254, souligne la condition isiaque de Setuleia.

---

[63] *Isidi puel[larum]/iussu dei Ni[liaci?]/Fabia L(ucii) f(ilia) Fabiana auia/in honorem Auitae nep(o)tis/piissimae ex arg(enti) p(ondo) CXII (centum duodecim) s(emis) = (unciarum duarum) L (semiunciae)) (scriptulorum) V (quinque);/item ornamenta: in basilio unio et margarita/n(umero) VI, zmaragdi duo, cylindri n(umero) XVIII; in clusuris duo; in tibiis/zmaragdi duo, cylindri n(umero) VIII, margarita n(umero) VIII; in digito minimo anuli/duo gemmis adamant(ibus); digito sequenti anulus po/lypsephus zmaragdis et margarito; in digito summo/anulus cum zmaragdo; in soleis cylindri n(umero) VIII.*

CIL II, 3386. E. Tormo, «Isis y Serapis en la España pagana», *BRAH* 114 (1944), pp. 61 ss.; García y Bellido, *ROER*, n°2, p. 109; A. M. Canto, «Una familia bética: los Fabii Fabiani», *Habis* 9 (1978), p. 298; Vidman, *SIRIS* 761; Mora, 6 (= *RICIS* 603/0101).

[64] *Livia Chlcedonica (sic)/Isidi Deae D/H S E/ornata ut potuit/in collo H monile/gemmeum indigitis/smaragd XX dextr./...*

CIL II, 3387. García y Bellido, *ROER*, n°3, p. 111. F. Le Corsu, *Isis. Mythe et mystères* (Paris, 1977), p. 255; M. Pastor, A. Mendoza, *Inscripciones latinas de la Provincia de Granada* (Granada, 1987), pp. 131–132. Sur Acci, J. M. Santero, «Colonia Gemella Iulia Acci», *Habis* 3 (1972), pp. 203–222; C. González Román, «La colonia Iulia Gemella Acci y evolución de la Bastetania», *Dialoghi di Archeologia*, 3e serie, 1–2 (1992), pp. 155–164.

Pour ce dernier groupe, on a déjà signalé le *sodalicium vernarum* de Valence. De la même cité provient une inscription dans laquelle l'esclave Callinicus invoque Sérapis pour le salut de Publius Herennius.[65] On ignore quelle est la relation entre les deux personnes, s'il y a dépendance, amitié, ou s'il s'agit de simples co-religionnaires. Callinicus possède les moyens nécessaires pour payer le lapicide et il s'adresse à Sérapis comme dieu guérisseur qui donne la santé, non le salut éternel, c'est-à-dire la santé physique et non l'utopique, suivant les termes de Jonathan Smith.[66]

En ce qui concerne les îles Baléares, les documents ne sont pas suffisamment explicites pour permettre d'affirmer l'existence d'une activité cultuelle bien établie. À Calvià (Majorque) fut trouvée une coupe, avec représentation d'Isis et Sérapis, de fabrication probablement sicilienne dans un milieu culturel indigène datable de la fin du III^e^ ou du début du II^e^ siècle avant notre ère.[67] Ni la chronologie ni le contexte culturel de la trouvaille ne permettent d'affirmer que cette communauté vénérait les divinités alexandrines. La colonie de *Pollentia* (Majorque) a donné un étendard décoré avec plusieurs figures parmi lesquelles on voit Isis et Sérapis ou plutôt le *Genius iuventutis*, Diane et Tyche-Némesis. Deux *orbiculi* ou *clipei* latéraux auraient servi à présenter les portraits de l'empereur et du *princeps iuventitus*. En conséquence, il semble que l'étendard a été en relation avec le culte impérial au IIe siècle apr. J.-C.[68] Néanmoins, la présence d'Isis sur l'étendard est une claire manifestation de la volonté d'intégrer Isis dans le culte impérial et elle sert donc comme témoignage supplémentaire pour montrer les faveurs accordées par les autorités aux cultes alexandrins. Finalement, toujours aux Baléares, il faut mentionner une petite statuette en bronze d'Isis-Tyche d'environ 10 cm, avec corne d'abondance et gouvernail, probablement appartenant à un laraire de Beniparraxet (Minorque).[69] Une statuette de 7 cm avec les mêmes attributs trouvée à Forua (Biscaye) a dû avoir la même position dans un laraire,[70] ainsi qu'une figurine du même matériau et de 8,5 cm représentant Isis-Tyche allongée sur une *kline*, si bien qu'il pourrait s'agir de Némesis.[71] Et peut-être que la peinture de *Bílbilis* mentionnée à propos des documents appartenant au Ier siècle est aussi un élément décoratif d'un laraire.

---

[65] *Serapi/pro salute P(ublii)/H(erenni)/Se/veri Callini/cus ser(vus).*
García y Bellido, *ROER*, n°3, p. 129 (= *RICIS* 603/0302). J. Alvar, «Los cultos mistéricos en la Tarraconense», dans *Religio Deorum. Actas del Coloquio Internacional de Epigrafía (Culto y Sociedad en Occidente), 1988* (Sabadell, 1993), p. 34.

[66] J. Z. Smith, *Drudgery Divine. On Comparison of Early Christianities and the Religions of Late Antiquity* (London, 1990), pp. 121–142.

[67] J. Camps y A. Vallespir, «Una copa con el tema de Isis y Serapis hallada en Mallorca», dans *XV Congr. Nac. de Arq. Lugo 1977* (Zaragoza, 1979), pp. 751–762.

Une statue d'Isis trouvée à *Clunia* (Coruña del Conde, Burgos), en marbre et d'un mètre de hauteur, près de laquelle ont été recueillies trois petites ailes en bronze, quelques vases, des morceaux d'ivoire, des cornes de cerf et une plaque consacrée à Hadrien, appartient au IIe siècle. On a suggéré que cet objet était en relation avec un *Iseum*, mais il pourrait avoir été tout simplement une statue ornementale d'un édifice public.[72]

Nous avons d'autres documents du même siècle provenant du nord-ouest de la Péninsule ibérique. Il s'agit du témoignage de Cornelia Saturnina à Chaves (*Aquae Flaviae*)[73] et, surtout, de celui de Lucretia Fida, qui était *flaminica* de Rome et d'Auguste au *conventus Bracaraugustanus*.[74] De nouveau nous trouvons ici un rapport très étroit

---

[68] J. Arce, «El significado religioso del estandarte romano de Pollentia (Mallorca)», dans *La religión romana en Hispania* (Madrid, 1981), pp. 75–95.

[69] García y Bellido, *ROER*, n°28, p. 119.

[70] *Ibid.*, n°27, p. 119.

[71] T. Ortega, *AEspA* 22 (1949), p. 415; García y Bellido, *ROER*, n°26, pp. 118–119. Elle provient de Soto del Burgo (Soria).

[72] García y Bellido, *ROER*, n°21, pp. 117–118.

[73] *Insidi (sic)/Cornelia/Saturnina/ex voto.*

Outeiro Iusâo (Chaves, *Aquae Flaviae*). García y Bellido, *ROER*, n°9, p. 112. M. Cardozo, *Algumas inscrições lusitano-romanas da Regiâo de Chaves* (Chaves, 1943), p. 9, n°1; *AE*, 1951, n°277 (= *RICIS* 602/0601).

[74] *Isidi Aug(ustae) sacrum/Lucretia Fida sacerd(os) Perp(etua)/Rom(ae) et Aug(usti)/Conuentuus (sic) Bracaraug(ustanorum) d(at).*

García y Bellido, *ROER*, n°10, p. 112. *CIL* II, 2416; Dessau, 6924; Leite de Vasconcelos, *RL*, III, 342; F. Russell Cortez, «A ara grecorromana do Castro de Fontes», *Anais do Instituto do vinho do Porto* (Porto, 1948), p. 44 (du tirage à part) et entre le culte d'Isis et le culte impérial. Lucretia Fida est fille de citoyen, prêtresse du culte impérial, mais rien ne l'empêche d'adresser un vœu à Isis, bien entendu, en lui donnant l'épithète d'*Augusta.* Quand on arrive à ce point, personne ne peut penser que les cultes orientaux constituaient une réaction culturelle ou manifestaient une opposition au pouvoir ou étaient en relation avec la tradition civique.

Les cultes isiaques continuent à être bien présents pendant le III^e^ siècle dans les provinces d'Hispanie. Non seulement ils fournissent des motifs ornementaux pour les mosaïques, comme à Hellín (Murcia) où l'on a voulu voir Isis sur une mosaïque représentant les quatre saisons et les douze mois, mais la figure correspondant au mois de Novembre chevauche un centaure, elle porte un *modius* et le sistre, tandis que le personnage masculin tire de l'arc.[75]

Une très grande partie des témoignages concernant les cultes nilotiques pendant ce siècle correspond aux activités des représentants de l'Empire en Occident, restaurateurs des croyances qui apparemment déclinent dans les trois provinces. Certes, les populations des grandes villes maintenaient encore quelques rapports avec les cultes orientaux, mais l'absence surprenante de témoignages dans d'importantes cités souligne jusqu'à quel point l'implantation avait été faible pendant le II^e^ siècle. La crainte des autorités impériales aurait donc été de n'avoir pas la capacité de trouver les véhicules nécessaires pour intégrer dans le système les gens qui se sentaient en marge de la religiosité civique. Tous ceux qui n'avaient pas eu l'occasion de participer aux cultes orientaux au II^e^ siècle ne voyaient plus au III^e^ l'intérêt qu'ils auraient à chercher leur promotion socio-religieuse à travers les cultes à mystères. Dans ces conditions il paraît que les envoyés impériaux avaient, entre autres missions, la réactivation des cultes orientaux.

Vers la fin du II^e^ siècle, les frères Augustianus Alpinus, appartenant à l'ordre équestre, offrent une inscription, malheureusement

---

fig. 6 (= *RICIS* 603/1201); pour le contexte urbain: M. Martins et M. Delgado, «História e Arqueologia de uma cidade em devir: Bracara Augusta», *Cadernos de Arqueologia* 6–7 (1989–90), p. 24.

[75] A. Fernández Avilés, «Un nuevo mosaico descubierto en Hellín (Albacete)», *AEspA* 14 (1940–41), pp. 442 ss.; Brommer, *MDAIM* 12 (1971), pp. 151–152; J.-G. Gorges, *Les villes hispano-romaines*, p. 180; C. Segorb, «Los mosaicos de la villa romana de Hellín», *Boletín del Museo Arqueológico Nacional* 5 (1987), pp. 21–40; J. M^a^. Blázquez *et alii, Mosaicos romanos de Lérida y Albacete* (Madrid, 1989), pp. 49–54, n. 1 p. 39, figs. 18, 19, 34–39.

fragmentaire, pour Esculape, Salus, Sérapis et Isis.[76] Le rang social des dédicants, d'un niveau jusqu'alors inconnu parmi les témoignages des cultes isiaques en Hispanie est, d'une part, le prélude de ce qui va être un lieu commun pendant le III^e^ siècle, et d'autre part semble une expression claire de la différence entre le nord, soumis plus directement aux directives imposées par le pouvoir impérial, et le reste de la péninsule, davantage abandonné à la libre initiative des oligarchies locales.

C'est ainsi que Claude Zénobe, *procurator Augusti*, laissa à *Asturica Augusta* (Astorga, Léon), au début du III^{e} siècle, une inscription dédiée à l'*invictus deus*, à Sérapis et à Isis.[77] À la même époque, Iulius Silvanus Melanius était *procurator* des deux Augustes comme nous l'apprend une inscription dans laquelle il s'adresse à Sérapis Sanctus, Isis myrionyme, Core invicte, Apollo Grannus et Mars Sagatus. Il ne s'agit pas d'un panthéon local, mais des divinités accumulées par Silvanus tout au long de sa carrière, car il avait été *procurator argentarium* sur le Danube, et l'épithète *sagatus* pourrait venir des *silvae Sagatae* du nord de l'Italie. Ses autres inscriptions votives montrent jusqu'à quel point Silvanus est en parfait accord avec le panthéon civique, car on conserve à *Asturica* une dédicace à la triade capitoline, à la Bonne Fortune et à Némesis.[78]

Mais sans doute le monument le plus surprenant du III^{e} siècle continue à être le sanctuaire de Panóias, dans la région des Tras os Montes, au Portugal. L'étude récente de G. Alföldy et le livre de A. Rodríguez Colmenero nous permettent de n'être pas trop exhaustif sur ce cas.[79] Il suffirait, si on résume les données de ce surprenant dossier, de mentionner une enceinte sacrée et de dire que, dans un secteur rocheux, il y a plusieurs bassins et escaliers taillés, ainsi que des inscriptions indiquant une espèce de parcours pour l'activité rituelle, dans laquelle le versement de sang était primordial. Pendant très longtemps on avait cru qu'il s'agissait d'un sanctuaire rupestre, mais en réalité l'analyse des textes permet de localiser la position des édifices dont il ne reste que les trous dans les roches qui permettaient de placer les piliers en bois, et des descriptions du XVIII^{e} siècle permettent de savoir qu'il y avait des restes de colonnes. Cinq inscriptions gravées sont lisibles et une sixième leur a été ajoutée par Rodríguez Colmenero. Deux sont des inscriptions bilingues grec-latin dédiées à Sérapis Hypsistos, mais le dieu alexandrin n'est pas le seul à être invoqué, car les *dii deaeque omniaque numina* sont explicitement mentionnés ainsi que les *dii Severi* et les *dii omnipotentes*. Il apparaît donc que le lien entre les êtres supérieurs ainsi mentionnés est le monde infernal. Le rapport de tout l'espace avec l'au-delà est garanti par la mention jointe du Sérapis Hypsistos et de ses mystères. L'auteur de tout ce texte singulier est le sénateur Gneus Calpurnius Rufinus qui, selon les sources, avait essayé d'intégrer de vieilles pratiques locales, consacrées aux *numina Lapitearum*. Mais tous les documents appartiennent à un même moment, celui de l'édification, et en conséquence il faudra conclure que les inconnus Lapiteas ne se sont pas laissé séduire par le pastiche religieux proposé par le sénateur, parce qu'il était plein de résonances mystiques tout à fait étrangères à leurs pratiques. D'autre part, on peut se demander qui était capable dans cet endroit des Tras os Montes, au III^{e} siècle, de comprendre les inscriptions latines et grecques et de répéter correctement le rituel une fois parti le bon Calpurnius Rufinus. Son entreprise était, dans ces conditions, condamnée à l'échec; tout au plus le lieu aurait-il continué à être un espace sacré pour les populations locales, de la même façon qu'il l'avait été avant l'arrivée de Calpurnius Rufinus.

---

[76] *Aesculapio/Saluti/Serapi (sic) Isidi/L(ucius) Cassius Paullus/Augustanius Alpinus/Bellicius Sollers/et M(arcus) Cassius Agrippa/Sanctius Paullinus/Augustanius Alpinus/. . .*

García y Bellido, *ROER*, n°26, p. 166; la prosopographie des dévots se trouve dans Pflaum, *AEspA* 39 (1966); García y Bellido, «Lápidas votivas a deidades exóticas halladas recientemente en Astorga y León», *BRAH* 163 (1968), p. 208 (= *RICIS* 603/1001).

[77] García y Bellido, «Lápidas votivas», pp. 191–209 (= *RICIS* 603/1102). Il est possible que *invictus deus* soit une désignation de Sérapis. La présence de Claude Zénobe à *Asturica* a été placée entre 212 et 222: T. Mañanes, *Epigrafía y numismática de Astorga romana y su entorno* (Salamanca, 1982), p. 34.

[78] *Serapidi/Sancto/Isidi mironymo/Core invictae/Apollini Granno/Marti Sagato/Iul(ius) [Silvanus] Melanio/Proc(urator)/Aug(ustorum duorum)/v(otum) s(olvit).*

García y Bellido, «Lápidas votivas», pp. 196–198; H. G. Pflaum, *Les carrières procuratoriennes équestres sous le Haut-Empire romain II* (Paris, 1960); D. Nony, «A propos des nouveaux procurateurs d'Astorga», *AEspA* 43 (1970), pp. 195–201 (= *RICIS* 603/1101).

Cette fin supposée rapide du sanctuaire de Panóias nous amène au dernier aspect que nous aimerions traiter. On a l'impression que le volume des documents conservés sur les cultes isiaques en Hispanie occulte une réalité évidente: une grande partie des cités privilégiées n'ont pas donné des témoignages du culte en proportion de leur importance. On aurait pu penser que la plupart d'entre elles auraient connu une activité plus ou moins prolongée des fidèles isiaques, mais la faiblesse constatée pourrait être le signe évident du caractère superficiel de la diffusion des cultes alexandrins, ce qui est surprenant. L'absence totale de textes contribue de façon indirecte à cette impression de discontinuité largement confortée par le fait que, même dans les localités dans lesquelles a été découvert un temple, il n'y a pas de vestiges autres que la seule fondation du sanctuaire. On a l'impression que personne n'avait envie ni de renouveler la décoration, ni d'ajouter des statues ou des autels, exactement comme si le culte était mort après la disparition des fondateurs.

---

[79] G. Alföldy, «Inscripciones, sacrificios y misterios: el santuario rupestre de Panóias/Portugal», *MDAIM* 36 (1995), pp. 252–258; *id.*, «Die Mysterien von Panóias (Vila Real, Portugal)», *MDAIM* 38 (1997), pp. 176–246, avec la bibliographie antérieure. A. Rodríguez Colmenero, *O Santuario Rupestre Galaico-romano de Panóias (Vila Real, Portugal). Novas achegas para a sua reinterpretaçâo global* (s.l., 1999) (= *RICIS* 602/0501).

Un bon exemple de ce qu'on vient de dire est fourni par l'exemple de *Conimbriga* (Coimbra, Portugal). Dans la muraille restaurée vers la fin du III^{e} siècle fut employé tout ce qui était à la portée de la main pour fabriquer une défense solide. Parmi les matériaux il y avait un pied votif datant probablement de la seconde moitié du II^{e} siècle.[80] Cela veut dire que personne n'éprouvait plus d'intérêt à garder les propriétés du temple ou à surveiller le culte.

Les archéologues qui ont travaillé dans les *Isea* de *Baelo* et d'*Italica* pensent qu'ils étaient en usage en plein IV^{e} siècle; mais rien dans la documentation publiée ne permet de les suivre dans une telle conclusion. Il est possible que la destruction physique des bâtiments corresponde au V^e^ siècle, mais il n'y a pas de témoignages du culte correspondant même au IV^e^ siècle. À l'appui de cette thèse, il faut rappeler qu'un document chrétien concernant les relations entre les fidèles et les païens comme les Actes du Concile d'*Illiberis* ne fait pas mention des dieux des cultes à mystère. Seuls les Actes martyriologiques des saintes Juste et Rufine signalent une forme de culte à Adonis à Séville encore au III^e^ siècle. Après le silence est total.

---

[80] García y Bellido, *ROER*, n°13 D; I. Sousa Pereira, «Um testemunho do culto de Serapis em Conimbriga?», dans *Actas do II Congr. Nac. de Arqueología II* (Coimbra, 1971), pp. 361 ss. La bibliographie sur les pieds votifs est très abondante; comme introduction, voir: L. Castiglione, «Zur Frage der Serapis-Füsse», *ZÄS* 97 (1971), pp. 30–43. Nous avons laissé en dehors de cet exposé quelques documents comme les pieds votifs de Málaga (P. Rodríguez Oliva, «Representaciones de pies en el arte antiguo de los territorios malacitanos», *Anejos de Baetica. Prehistoria y Arqueología* VII (Málaga, 1987) et de Béja (García y Bellido, *ROER*, p. 139, dont Sousa Pereira, *art. cit.*, p. 362, pense qu'il n'a rien à voir avec Sérapis), ainsi que quelques autres documents secondaires comme une terre cuite isiaque de l'Algarve (García y Bellido, *ROER*, n°36, p. 121), l'Isis *kourotrophos* de Cadix (García y Bellido, *ROER*, n°31, p. 120); toutes les lampes à huile rassemblées par García y Bellido; les *semisses* avec une image d'Isis (M^{a}. P. García y Bellido, «Las religiones orientales en la Península Ibérica: Documentos numismáticos, I», *AEspA* (1991), pp. 37–81), les statues de Séville (García y Bellido, *ROER*, n°16, p. 114), Itálica (García y Bellido, *ROER*, n°17, pp. 114–115) et Valladolid (A. Balil, «Los pseudo-isíaca del valle del Duero», *Numantia* 2 (1986), pp. 257–260), les sculptures sérapiques de Mérida (García y Bellido, *ROER*, nn°10–11) et *Arva* (García y Bellido, *ROER*, n°12).

Dans ces conditions il faudra admettre qu'à l'arrivée du christianisme les cultes isiaques n'avaient plus d'adeptes dans les provinces hispaniques.[81]

---

[81] La discussion à propos de l'archéologie et des raisons de la disparition des cultes est plus développée dans l'article «La sociedad y el culto», cité à la note 22.

LA DIFFUSION DES CULTES ISIAQUES EN GAULE

par

Jean Leclant

Pour l'étude des témoignages des cultes isiaques en Gaule, dans l'attente de la publication de l'ouvrage *Culte isiaque et aegyptiaca de la France antique* (dont Mme Gisèle Clerc achève en ce moment la rédaction),[1] on se reportera à l'*Atlas de la diffusion des cultes isiaques* que M. Laurent Bricault vient de faire paraître comme tome XXIII des Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, pl. XXI, XXII, XXIII, XXVIII et XL.[2] On constate à l'évidence que les *isiaca* sont concentrés dans le midi de la France, à proximité de la côte méditerranéenne et le long des axes fluviaux, en particulier le sillon rhodanien, qu'ils sont relativement rares dans le Nord, et même quasi-absents dans l'Ouest du pays (à l'exception singulière de l'Armorique).

À titre comparatif, on notera que les Gaules, tout comme la Bretagne, sont bien moins concernées par les cultes isiaques que les Germanies, l'Italie ou l'Hispanie.

On remarque aussi qu'Isis est la plus présente des divinités du cercle isiaque; elle est cependant associée souvent à Sérapis, à Harpocrate, voire à Anubis.

Les fouilles n'ont livré jusqu'ici aucun temple; pourtant les témoignages épigraphiques indiquent qu'il y avait des sanctuaires isiaques à Arles et Nîmes ainsi qu'à Grenoble (*Cularo*); des indices pourraient plaider pour Vienne et Lyon; pour Marseille il s'agit d'une simple conjecture. Les inscriptions conservées sont relativement peu nombreuses; on peut y ajouter quelques copies anciennes, mais souvent peu explicites; celles qui peuvent être datées s'échelonnent de la fin

---

[1] Cf. G. Clerc, «Personnalité et iconographie d'Isis en Gaule», dans *La vallée du Nil et la Méditerranée, Actes du Colloque des 5 et 6 juin 1998*, Université de Montpellier, Orientalia Monspaliensia XII (Montpellier, 2001), pp. 97–110.

[2] Par commodité, nous renvoyons le lecteur à cet ouvrage dans lequel on trouvera toutes les références propres aux documents évoqués dans cette courte présentation.

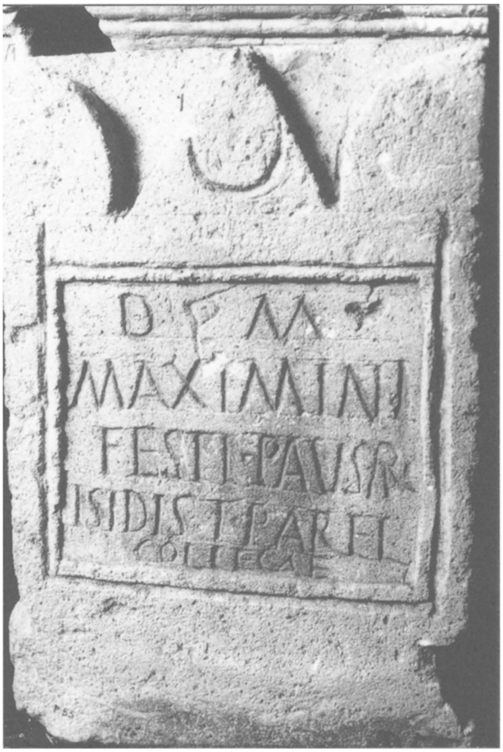


Fig. 1. Stèle funéraire d'un *pausarius* à Arles. Ph. du Musée de l'Arles antique

du Ier au IIIe siècle apr. J.-C.; elles soulignent la prépondérance d'Isis sur son parèdre: à Melun, un unique document, de lecture bien hypothétique, serait consacré au seul Sérapis, qui en revanche est bien attesté par les documents figurés; les inscriptions font connaître des anubiaques (à Nîmes) et un anubophore (à Vienne), une coiffeuse-habilleuse (*ornatrix*) d'Isis (à Nîmes), des pastophores et un *pausarius* (à Arles) (fig. 1). Les hasards des fouilles n'ont révélé que deux statues d'Isis d'ailleurs mutilées (elles sont acéphales) à Metz et à Martres Tolosane (*villa* de Chiragan) et une grande statuette à Auch, des têtes de Sérapis. Des indices précieux sont évidemment constitués par de très nombreux petits objets dispersés à travers la France: nombreuses statuettes en bronze ou en terre cuite d'Osiris, d'Isis (en particulier Isis *lactans* ou Isis-Fortuna), shaouabtis, sistres, lampes, médaillons d'applique, etc.

De façon étonnante, la côte de Provence proprement dite demeure une zone de quasi-silence, en dehors de Fréjus (*Forum Iulii*), où l'on a retrouvé une antéfixe avec représentation de la tête d'Isis et un shaouabti. À l'intérieur, une tombe à Roquevaire a fourni une statuette d'Osiris et à l'Hospitalet est signalé un médaillon de terre cuite décoré d'une tête de Jupiter Ammon-Sérapis. À proximité du Delta du Rhône, Marseille (*Massilia*) a fourni des bustes de Sérapis et trois statuettes d'Harpocrate ainsi que deux lampes en terre cuite décorées figurant Isis et Sérapis d'une part, Isis et Anubis de l'autre; c'est de façon très conjecturale que la mention de «prophètes» a été attribuée au culte isiaque. Sur la côte du Languedoc, Narbonne (*Narbo Martius*) a livré deux statuettes de bronze (Isis et Isis-Fortuna), quatre shaouabtis, une figurine d'Harpocrate en or et une lampe en terre cuite avec représentation d'Isis; à Lapalme est signalée une statuette en bronze d'Isis-Fortuna.

La quête en zone côtière est donc maigre; en revanche, la zone de l'embouchure du Rhône est bien fournie, avec principalement Arles (*Arelate*): temple vraisemblablement, mention de pastophores et d'un *pausarius*, statuettes de Sérapis, d'Osiris, d'Isis, d'Harpocrate, shaouabtis provenant des Alyscamps, médaillons de terre cuite (Isis, Sérapis). Sur la rive gauche du fleuve, à St Rémy de Provence, le site de *Glanum* a livré un sistre, un shaouabti et un médaillon de terre cuite. Plusieurs attestations isiaques sont dispersées à travers la Haute-Provence, atteinte par la vallée de la Durance.

Sur le Rhône lui-même, il faut ensuite s'arrêter à Avignon (*Avennio*) avec une tête de Sérapis en marbre, puis à Orange avec un shaouabti, une lampe avec figuration d'Harpocrate, un vase en terre cuite avec trois médaillons d'applique dont l'un présente une procession isiaque, un autre médaillon avec un Sérapis en buste. À proximité, plusieurs petits sites présentent des vestiges isiaques: ainsi à St-Paul-Trois-Châteaux (*Augusta Tricastinorum*) deux lampes en terre cuite avec Harpocrate (dont l'une dans une urne cinéraire) (fig. 2), et surtout à Vaison-la-Romaine (*Vasio*), où l'on note une statuette d'Harpocrate en bronze, un shaouabti, une tête d'Harpocrate-Dionysos en terre cuite, trois lampes à motif isiaque. À Carpentras (*Carpentorate*) on signale un cippe funéraire avec représentation d'un sistre et une inscription.

Mais c'est surtout vers Nîmes (*Nemausus*) que nous mènent les axes routiers avec un temple d'Isis et Sérapis, attesté par une dédicace, et des statues de l'époque impériale, plusieurs dédicaces à Isis dont une, célèbre, émanant d'une *ornatrix*, la tombe d'un prêtre d'Isis (avec un riche matériel comprenant deux sistres en bronze), la mention

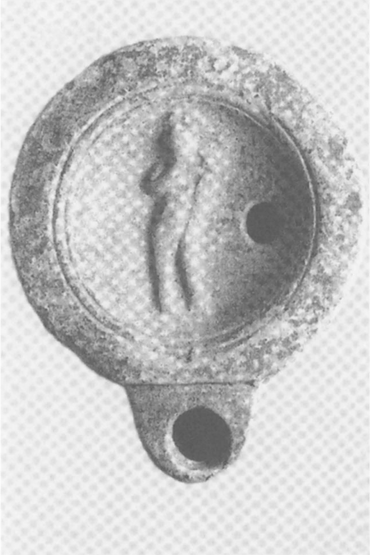


Fig. 2. Lampe en terre cuite avec Harpocrate de St-Paul-Trois-Châteaux, d'après J.-L. Podvin

d'anubiaques, un fragment de chapiteau décoré d'un sistre, une statuette d'Isis, une tête de Sérapis en marbre, un shaouabti, une statuette d'ibis. Non loin, à Manduel a été retrouvé un autel en calcaire avec représentation d'un sistre et dédicace à la Lune et à Isis *Augusta* (fig. 3).

Revenons à la vallée du Rhône, à Lampourdier avec deux statuettes jumelées d'Osiris en bronze, puis en amont à Pierrelatte avec un shaouabti, à La Touche avec un buste de Sérapis. On atteint ainsi Vienne (*Vienna*) avec la stèle funéraire d'un anubophore, deux bustes de Sérapis et des médaillons en terre cuite. Mais le site le plus important est Lyon (*Lugdunum*), où l'on peut supposer l'existence d'un temple, avec une riche série de documents: dédicaces à Isis (fig. 4), plusieurs statuettes d'Isis-Fortuna et d'Osiris, des shaouabtis, des médaillons en grand nombre.

Au passage, il faudrait signaler la pénétration par les routes alpines. À Die (*Dea Augusta Vocontiorum*) est signalée une dédicace à Isis *regina*. À Grenoble, où l'existence d'un temple est tenue pour assurée, on dispose d'une dédicace à Isis *mater* et d'une dédicace à Esculape émanant d'un *aedituus* d'Isis. À Aix-les-Bains, un fragment de sistre orné d'une fleur de lotus a été retrouvé dans une tombe;

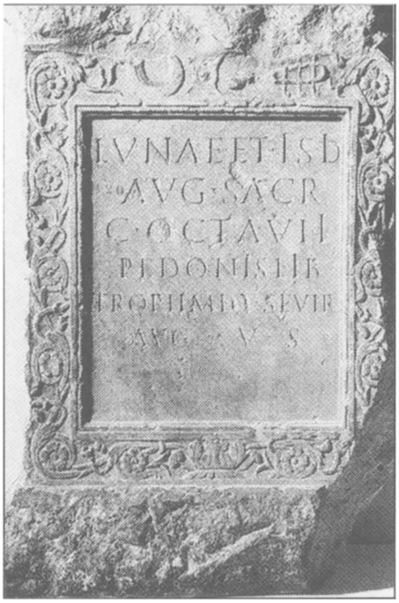


Fig. 3. Autel de Manduel dédié à la Lune et à Isis. Ph. du Musée archéologique de Nîmes

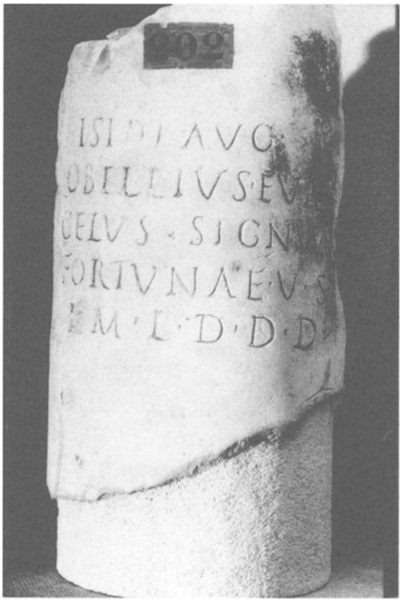


Fig. 4. Colonnette portant dédicace à Isis, de Lyon. Ph. du Musée de la civilisation gallo-romaine de Lyon

à *Boutae* (Annecy) un important document provient indubitablement d'Égypte: le shaouabti du général Potasimto.

À l'est et au nord de Lyon, en direction du Jura et de la Suisse, des statuettes de divinités égyptiennes sont signalées dans divers sites: en particulier à Chalon-sur-Saône (*Cabilonum*), des statuettes d'Osiris et d'Harpocrate (?) en bronze, ainsi qu'une figurine d'Harpocrate en céramique, jusqu'à *Vesontio* (Besançon) et au Villars d'Héria en Germanie Supérieure. Au-delà de Metz (*Divodurum*), où nous avons déjà rendu compte d'une belle statue d'Isis, à laquelle on peut ajouter trois statuettes en bronze d'Isis *lactans*, signalons quelques *aegyptiaca* en Alsace.

Rendons-nous aussi à l'ouest du sillon rhodanien. Ainsi à *Aquae Segetae* (Moingt) signale-t-on une statuette en bronze d'Isis retrouvée dans un bâtiment thermal. Plus au nord, mentionnons Vichy (*Aquae Calidae*), avec diverses figurations sur des documents de fabrication locale (dont plusieurs semblent suspects). Sur les routes en direction du Morvan et du bassin parisien, le site le plus important est Autun (*Augustodunum*) avec une tête de Sérapis en marbre d'Italie, plusieurs statuettes en bronze d'Osiris et d'Isis *lactans*, des shaouabtis.

Dans la vallée de la Seine et de ses affluents, on peut s'arrêter à Lormes avec une statuette d'Osiris en bronze, à *Agedincum* (Sens) avec une statuette d'Osiris en bronze; en revanche deux stèles funéraires d'enfants sont sans doute à exclure de l'inventaire des *isiaca*. Par *Metlosedum* (Melun) avec un autel quadrangulaire consacré à Sérapis (?) et Coulommiers avec une statuette d'Isis en terre cuite, on s'achemine vers Lutèce; la récolte a été relativement riche dans le sol parisien et dans la Seine (statuette en marbre de Sérapis, statuette en bronze d'Osiris, petit buste d'Isis en bronze, des shaouabtis). En aval de Paris à Bouafles ont été recueillies deux statuettes en bronze d'Osiris et à Berthouville (*Canetonum*) un sistre (?) retrouvé dans le temple de Mercure.

Vers le Nord-Est, à travers la Belgique et en direction de la Germanie inférieure, les *isiaca* sont très dispersés. À *Samarobriva* (Amiens) sont signalés une statuette d'Harpocrate en ivoire et un shaouabti; à Blendecques, un shaouabti en fritte blanchâtre, désormais fameux, a été retrouvé dans une tombe (fig. 5); c'est également de tombes que proviennent les statuettes en bronze d'Isis *lactans* et d'Osiris de Noyelles-Godault. À Bavay (*Bagacum*) sont signalés un Apis et plusieurs statuettes en bronze (Isis *lactans*, Isis Fortuna, Harpocrate). Il

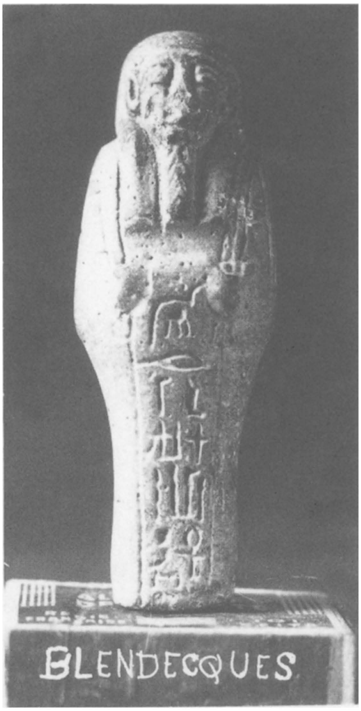


Fig. 5. Shaouabti trouvé dans une tombe à Blendecques. Ph. du chanoine Coolen

faut encore mentionner à Châlons-en-Champagne une statuette en bronze d'Osiris (fig. 6), à Vitry-en-Perthois une belle statuette en bronze d'Isis *lactans* (fig. 7), à *Vertillum* (Vertault) un fragment de matrice de médaillons en terre cuite avec représentation d'Isis, Sérapis et Harpocrate.

Des problèmes particuliers sont posés par l'Armorique avec l'Harpocrate en terre cuite de Cesson, les *isiaca* de Corseul (*Forum Martis*): deux statuettes d'Harpocrate, l'une en bronze, l'autre en terre cuite, une statuette en bronze près de Saint-Brieuc, les Harpocrates en bronze de Carhaix (*Vorgium*), l'Osiris de Tronoën, la figurine en or d'Harpocrate et le shaouabti de Locqmariaquer, les cinq shaouabtis retrouvés dans une sépulture de Plougonven.

La région Centre-Ouest n'est pas riche en *aegyptiaca*; signalons seulement la belle tête de Sérapis radié en calcaire d'*Argentomagus*

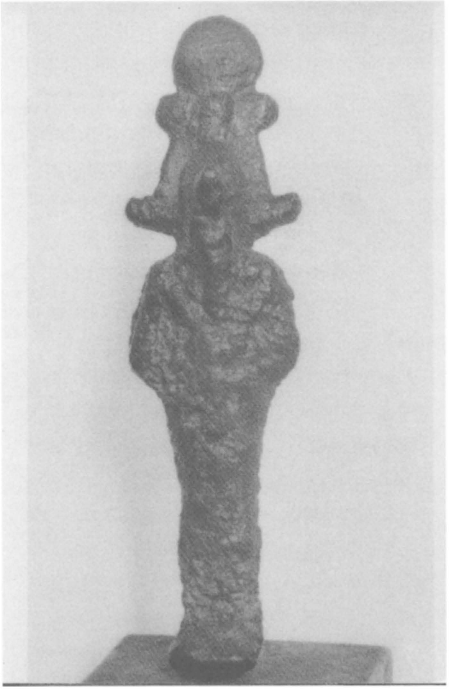


Fig. 6. Statuette en bronze d'Osiris de Châlons-en-Champagne. Ph. G. Clerc

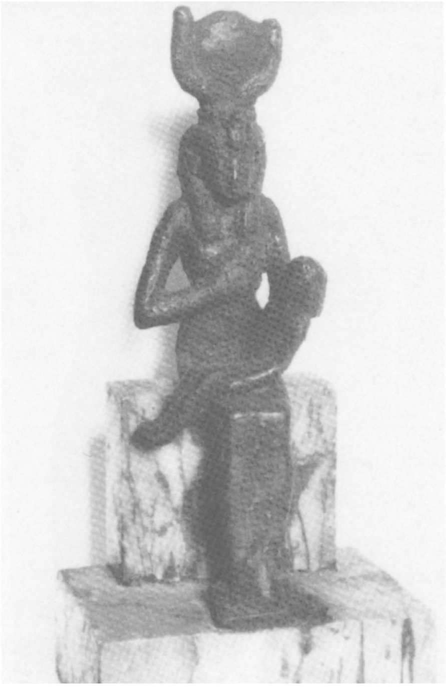


Fig. 7. Statuette en bronze d'Isis *lactans* de Vitry-en-Perthois. Ph. G. Clerc

(Saint-Marcel), les statuettes en bronze d'Isis *lactans* (?) et d'Osiris d'Aubusson ou encore à Dun-sur-Auron une très belle statuette d'Isis-Fortuna découverte à proximité d'un *fanum* (fig. 8).

Quant à l'Aquitaine, elle a certes été gagnée par les cultes isiaques, mais les témoignages sont très dispersés. Mentionnons le shaouabti de Rabastens, un petit buste de Sérapis en marbre, une lampe avec Isis, Anubis et Harpocrate ainsi qu'une autre avec représentation de Sérapis Agathodémon de Toulouse (*Tolosa*), la dédicace double à Isis *victrix* et Isis *regina* de Lunax, les statues de Martres Tolosane (*villa* de Chiragan): Sérapis debout, Isis acéphale et Harpocrate en marbre, la tête en bronze de Sérapis radié de Montmaurin, dans le pays de Comminges les fragments de reliefs en ivoire décorant un coffret avec Sérapis et Isis retrouvés dans les thermes d'une *villa* à Saint-Loup et la coupe en terre cuite avec représentation d'Harpocrate de Saint-Bertrand (*Lugdunum Convenarum*), à Lectoure (*Lectora*) le moule en terre cuite servant à produire des médaillons d'applique avec représentations d'Isis, Sérapis, Anubis et Harpocrate, à Agen une

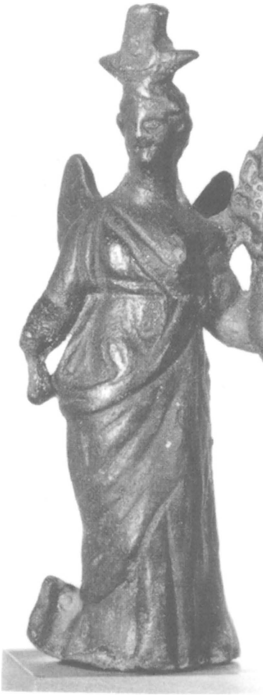


Fig. 8. Statuette d'Isis-Fortuna de Dun-sur-Auron. Ph. G. Clerc

statuette en bronze d'Isis-Fortuna, à Bordeaux une statuette en bronze d'Isis-Fortuna et une d'Apis, à Bazas (*Cassium*) deux shaouabtis retrouvés dans un «caveau» sous la cathédrale.

Ce que nous avons présenté ici brièvement n'est qu'un choix de pièces qui ont semblé les plus représentatives. Insistons seulement sur le fait que seules de longues recherches ont permis de retrouver parfois le contexte de leur découverte; mais celui-ci le plus souvent demeure obscur.

À l'issue de ce recensement, il demeure encore difficile de préciser les raisons de cette diffusion et en conséquence de comprendre vraiment les voies de celle-ci. Quelques grandes constatations sont évidentes: importance de l'axe rhodanien, des voies alpestres vers les *limes* du Danube et du Rhin, des voies intérieures vers le bassin parisien et la Belgique d'une part, vers le bassin d'Aquitaine d'autre part. S'il a semblé nécessaire dans un tableau général des cultes isiaques en Occident de donner sa place à leur diffusion en Gaule, on doit avouer que la plupart des matériaux recueillis sont le fruit du hasard;

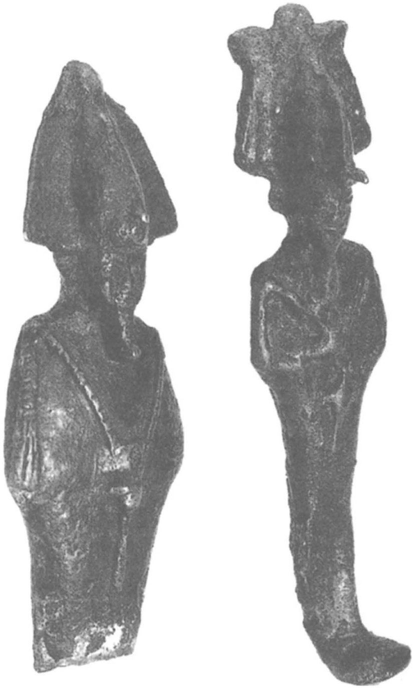


Fig. 9. Deux Osiris trouvés dans une tombe mérovingienne à Wanquetin (Pas-de-Calais). Ph. L. Bricault

il faut souhaiter de nouvelles découvertes grâce au développement systématique de la recherche archéologique dans notre pays.

Les sites ayant fourni des témoignages isiaques semblent correspondre le plus souvent à des croisements de routes, à des villes assez importantes qu'on peut supposer avoir été fréquentées par des marchands, en particulier des affranchis d'origine gréco-orientale. Les traces de clergé organisé ou de confréries n'ont été relevées que dans le midi, non loin de la côte. Il peut s'agir aussi de sites religieux, liés parfois à des eaux curatives (Aix-les-Bains, Vichy, Moingt, le coffret des thermes de Saint-Loup de Comminges, la statuette d'Isis *lactans* retrouvée dans une source à La Cavalerie). On n'a pas noté de rôle des milieux officiels romains dans cette diffusion. Parmi les objets datables – très rares d'ailleurs – la plupart paraissent appartenir au II^{e} siècle de notre ère.

On doit retenir enfin que nombre de petits bronzes d'Osiris ou de shaouabtis de type égyptien traditionnel ont été recueillis dans des tombes jusqu'à des dates tardives (époque mérovingienne; voir les deux Osiris de Wanquetin (fig. 9)). Ceci semble attester un attrait soutenu pour des représentations dont la puissance magique était reconnue: la confiance témoignée envers les divinités et les thèmes égyptiens continuait ainsi de se manifester pour assurer la survie dans l'au-delà.

KULTE DER ISIS IN DEN GERMANISCHEN PROVINZEN[1]

von

Mareile Haase

1. *Ziel der Untersuchung und Forschungsstand*

Der folgende Überblick konzentriert sich auf die Inschriften als sicherste Belege für den Kult der Isis in den germanischen Provinzen. Es handelt sich ausnahmslos um Weihinschriften. Die meisten dieser Weihungen sind an die Gottheit Isis allein gerichtet; Ausnahmen sind lediglich die allerdings hinsichtlich ihrer Echtheit umstrittene Inschrift aus Voorburg und der Beneficiarieraltar aus Stockstadt (Kat.-Nr. 11 und 14). Es erscheint daher möglich und sinnvoll, Isis aus einer Mehrzahl «ägyptischer Gottheiten» zu isolieren und ihrem Kult eine gesonderte Untersuchung zu widmen.[2] Das Ziel des vorliegenden Beitrags ist es, eine Übersicht über einige der möglichen Fragestellungen zu geben, die allein schon von der einen Denkmälergattung der Inschriften zahlreich aufgeworfen werden. Die hier vorgestellten Überlegungen und Deutungsvorschläge haben dabei auch den Zweck, Fragen aufzuwerfen, auch im Sinne künftiger Forschungsperspektiven.

Wie der Titel sagt, orientiert sich die vorliegende Untersuchung an den römischen Provinzen als Untersuchungseinheit. Das unterscheidet sie, wie auch die folgende Forschungsübersicht zeigen wird, von vielen der vorangegangenen Publikationen zum Thema. Daß die römischen Provinzen eine für religionsgeschichtliche Fragestellungen sinnvolle Untersuchungseinheit darstellen, etwa im Sinne einer «Provinzialreligion», kann nicht ohne weiteres vorausgesetzt werden. Jedoch suggeriert auch die Orientierung an europäischen Nationen oder an angenommenen kulturellen Großräumen (wie sie etwa eine Einheit «das Rheingebiet» oder «die Donauprovinzen» voraussetzt) eine kulturelle und historische Homogenität, deren Existenz nicht von vornherein auszuschließen ist, aber doch erst zu beweisen wäre.

---

[1] Für weiterführende Hinweise danke ich insbesondere Yann Le Bohec und Laurent Bricault sowie Andreas Bendlin. Für Fragen und Beobachtungen danke ich allen Teilnehmern der anregenden Diskussion in Lyon.

[2] Es existieren aus den germanischen Provinzen umgekehrt einige Inschriften an Serapis oder an Osiris, die Isis nicht erwähnen. Diese Inschriften stammen aus Köln: *SIRIS* 717 = CIL XIII, 12052 = *RICIS* 610/0101 (Inschrift an Iuppiter Optimus Maximus, Serapis und den *Genius loci*; 179 n. Chr.) und 720 = CIL XIII, 8246 = *RICIS* 610/0104 (Inschrift an Sol Serapis *cum sua cline*; 2./3. Jh. n. Chr.), ferner B. Galsterer, H. Galsterer, «Neue Inschriften aus Köln III: Funde der Jahre 1983–1987», *KJ* 20 (1987), pp. 96 sq. Nr. 20 = *RICIS* 610/0112 (Inschrift an Deus Osiris aus St. Gereon; 3. Jh. n. Chr). Diese Inschriften werden überall dort, wo es sinnvoll erscheint, in die Diskussion einbezogen, sind aber nicht in den Katalog aufgenommen.

Im Vergleich zu der insgesamt sehr reichen Literatur zu den Isis-Kulten in den römischen Provinzen ist die Literatur zu den Kulten der Isis in den germanischen Provinzen verhältnismäßig wenig umfangreich. In vielen Fällen ist dabei die Untersuchung der Isis-Kulte Teil eines größeren Zusammenhangs, innerhalb dessen entweder eine Mehrzahl «orientalischer» Gottheiten in den germanischen Provinzen oder aber die Isis-Kulte in allen römischen Provinzen behandelt werden. Der folgende Forschungsüberblick konzentriert sich auf die grundlegenden Standardwerke sowie auf Arbeiten jüngerer und jüngster Zeit. Von den älteren Arbeiten zu den Isis-Kulten in Germanien sei hier auf den langen Aufsatz Hans Lehners hingewiesen.[3] Er bietet eine ausführliche tabellarische Übersicht über Inschriften und über Gegenstände, die von ihm als Zeugnisse für den Kult der «orientalischen» Gottheiten eingestuft werden. Der Aufsatz enthält ferner eine Übersicht über Personen «orientalischer» Herkunft, die als Transporteure und Ausführende dieser Kulte in Frage kommen.

Ladislav Vidman behandelt in seiner geographisch gegliederten Zusammenstellung der Inschriften zu den Kulten der Isis und des Serapis in zwei Abschnitten die germanischen Provinzen.[4] Diese

---

[3] H. Lehner, «Orientalische Mysterienkulte im römischen Rheinland», *Bonner Jahrbücher: Jahrbücher des Vereins von Altertumsfreunden im Rheinlande* 129 (1924), pp. 36–91, hier bes. pp. 47–50 und 76–79. Die Zielsetzung und die Interpretationsparadigmen Lehners sind heute eher wissenschaftsgeschichtlich von Bedeutung. Die Materialzusammenstellung ist nach wie vor nützlich.—Einen umfassenden Überblick über die ältere Forschungsliteratur geben die im folgenden zitierten Publikationen jüngeren Datums, insbesondere die Arbeiten Vidmans und Grimms.

[4] *SIRIS*, pp. 306–310.—In dem komplementären Band *Isis und Serapis bei den Griechen und Römern* wertet L. Vidman seine Zusammenstellung der Inschriften nicht unter geographischen Aspekten, sondern unter Fragestellungen der Geschichte und Organisation der Kulte aus.—Mora, *Prosopografia Isiaca*, pp. 493–508 behandelt in seinem Abschnitt über die «province occidentali» auch die germanischen Provinzen, hat aber, soweit diese betroffen sind, keine über Vidman hinausgehenden Belege.

Abschnitte sind als erster Zugang nach wie vor nützlich, allerdings ist die Sammlung nicht mehr vollständig: Die Anzahl der aus den germanischen Provinzen bekannten Isis-Inschriften hat sich seit dem Erscheinen der Publikation im Jahre 1969 von neun auf mittlerweile mindestens achtzehn Inschriften exakt verdoppelt. Deshalb erschien es sinnvoll, die an die Gottheit Isis adressierten Inschriften aus den germanischen Provinzen—unter Auslassung der noch unpublizierten Beispiele aus Mainz—hier nochmals in einem Katalog zusammenzustellen.[5]

Die Arbeit Günter Grimms zu den «Zeugnissen ägyptischer Religion im römischen Deutschland»[6] ist, ebenso wie diejenige Vidmans, nach wie vor grundlegend für das Thema. Wie der Titel sagt, orientiert sich das erfaßte Gebiet an den europäischen Nationen. Die Funde aus Deutschland sind dabei geordnet nach den antiken Provinzen präsentiert. Wenn als Untersuchungseinheit, wie in der vorliegenden Untersuchung, das Gebiet der Provinzen gewählt wird, sind die Funde aus den Niederlanden, Frankreich und der Schweiz jedoch zu ergänzen. Neben den Inschriften behandelt Grimm auch die literarischen und die archäologischen Quellen. Die Sammlung ist reich an Material, gerade die archäologischen Belege sind allerdings nicht alle in gleichem Maße relevant für die Rekonstruktion religiöser Handlung. «Kunst» und «Religion» sind unterschiedliche Kultursegmente, und es gilt, den einzelnen Fund auf eine Zugehörigkeit zu dem einen oder anderen Segment sorgfältig zu überprüfen. Ausschlaggebend ist dabei der Fundkontext eines Gegenstandes; dieser in erster Linie läßt eine Rekonstruktion des Handlungskontexts zu, in den ein Gegenstand eingebunden war.[7] Die Übersicht, die Michel Malaise in *ANRW* über die Verbreitung der ägyptischen Kulte in den europäischen Provinzen gegeben hat, ist nach modernen Nationen geordnet.[8] Die bislang genannten Überblickspublikationen älteren Datums werden ergänzt durch eine speziellere Untersuchung der Isis-Kulte in Köln, dem Hauptort der Germania inferior, durch Klaus Parlasca.[9] Die Daten dieser Arbeit werden jetzt durch die von der Publikation eines Neufundes ausgehenden Ausführungen zu den Isis-Kulten in Köln von Brigitte Galsterer ergänzt.[10]

---

[5] Cf. *infra* den Katalog-Anhang.

[6] Grimm, *Zeugnisse.*

[7] Zu dem methodischen Problem einer sauberen Scheidung zwischen den Kultursegmenten «Kunst» und «Religion» cf. H. Cancik, H. Mohr, Art. Religionsästhetik, in H. Cancik *et al.* (*edd.*), *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe* 1 (Stuttgart, 1988), pp. 121–156. Zur Rekonstruktion des Handlungskontextes aus dem Fundzusammenhang cf. B. Schweizer, «Art. Klassische Archäologie III: Kontextuelle Archäologie», in M. Landfester *et al.* (*edd.*) *Der Neue Pauly: Rezeptions- und Wissenschaftsgeschichte: Enzyklopädie der Antike* 14 (Stuttgart, 2000), pp. 939–953. Zu einer Identifizierung möglicher Kriterien für eine Zuweisung archäologischer Funde zum Segment «Religion» s. in diesem Beitrag *infra* unter Abschnitt 8. Allgemein zu dem Problem der kontextuellen Interpretation von «Aegyptiaca» cf. M. J. Versluys, *Aegyptiaca Romana* (Leiden, 2002) und in diesem Band.—Als konkretes Beispiel für eine unsichere oder zumindest vom Autor nicht ausreichend belegte Zuweisung eines Fundes in den Bereich «Religion» oder «Kult» kann hier der Kopf einer Marmorstatuette der Isis aus den «Barbarathermen» in Trier/Gallia Belgica Grimm, *Zeugnisse*,

In dem Katalog zu der Isis-Ausstellung in Mailand von 1997 hat Gisèle Clerc einen Überblick über die Funde aus dem Gebiet der Westprovinzen gegeben, die auf die Gottheiten Isis und Serapis bezogen werden können.[11] Die Übersicht ist dabei, wie auch diejenige von Grimm, nicht nach den antiken Provinzen gegliedert, sondern nach den gegenwärtigen Nationalstaaten, und berücksichtigt neben den Inschriften auch die figürlichen Darstellungen. Demgegenüber stützt sich Françoise Dunand in ihrer zusammenfassenden Behandlung der Isis-Kulte in den germanischen Provinzen in erster Linie auf

---

pp. 233 sq. Nr. 146 angeführt werden. Grimm, *Zeugnisse*, pp. 73 und 88 führt den Fund als Beleg in einem Abschnitt «Stätten der Verehrung» auf und zieht ihn ferner als chronologischen Beleg für den «Beginn kultischer Verehrung» heran. Der Fund wird also von Grimm als sicherer Kultbeleg gewertet. Diese Ansicht wurde von der späteren Forschung übernommen; so z.B. in explizitem Anschluß an Grimm von Malaise, *Diffusion*, p. 1666: «À Trèves, une tête d'Isis trouvée dans les Thermes est probablement l'indice d'un culte rendu à Isis guérisseuse». Daß zu den Funktionen, die der Gottheit Isis zugeschrieben werden können, auch Heilfunktionen gehören, ist allein jedoch kein sicheres Argument für einen Isis-Kult in den Trierer Barbarathermen. Grundsätzlich sind Kulträume und -einrichtungen in Thermen zwar denkbar, jedoch sind auch in der dekorativen Statuenausstattung von Thermen Gottheiten mit Heilfunktionen bevorzugt vertreten; zu beiden Gesichtspunkten cf. I. Nielsen, «Art. Thermen», in H. Cancik, H. Schneider (*edd.*), *Der Neue Pauly: Enzyklopädie der Antike* 12,1 (Stuttgart, 2002), pp. 414–427, hier 414 und 418. Die Frage, ob sich in den Barbarathermen im Zusammenhang mit dem Statuenkopf aussagekräftige Hinweise auf Kult wie Kulteinrichtungen (Altäre, Kulträume, Opfergruben o. ä.), Weihinschriften oder etwa eine auffällige Häufung von Kultgeräten fanden, bleibt bei Grimm aber gerade offen.

[8] Malaise, *Diffusion*, pp. 1662–1667.

[9] K. Parlasca, «Die Isis- und Sarapisverehrung im römischen Köln», *KJ* 1 (1955), pp. 18–23. Cf. G. Ristow, *Römischer Götterhimmel und frühes Christentum: Bilder zur Frühzeit der Kölner Religions- und Kirchengeschichte* (Köln, 1980), pp. 46–48, der auch die Kulte der ägyptischen Gottheiten in Köln behandelt.

[10] B. Galsterer, «Eine neue Weihung an Isis aus Köln», *KJ* 32 (1999), pp. 301–303 (= *RICIS* 610/0113).

[11] G. Clerc, «La diffusione del culto isiaco nelle province occidentali dell'impero romano», in *Iside*, pp. 526–540, hier pp. 533 sq. für die Funde aus der Schweiz, aus Deutschland und aus den Niederlanden.

einige der publizierten Inschriften.[12] Laurent Bricault hat mit seinem *Atlas* der Verbreitung der Isis-Kulte die jüngste Übersicht geliefert.[13] Die detaillierten und nach Chronologie, Menge und Art der Funde sowie nach den verschiedenen ägyptischen Gottheiten differenzierten Verbreitungskarten bieten umfassende Daten in kompakter Form; auf den Karten ist der Grenzverlauf der römischen Provinzen eingetragen.

Zu den Vorarbeiten der Verfasserin gehört ein Aufsatz, in dem versucht wurde, den Beginn des Isis-Kultes in den germanischen Provinzen durch die Neuinterpretation einer Stelle bei Tacitus chronologisch zu revidieren.[14] Der besagte Aufsatz wurde im Juni 1999 eingereicht. Die neuen Perspektiven, die die im Herbst 1999 begonnenen Grabungen eines Heiligtums in Mainz für eine Revision der Chronologie der Isis-Kulte in Germanien inzwischen erbracht haben und die unten im Einzelnen diskutiert werden,[15] konnten zu diesem Zeitpunkt also noch nicht berücksichtigt werden. Falls sich die von den Mainzer Ausgräbern vermutete Frühdatierung der in dem Heiligtum gefundenen Isis-Inschriften in flavische Zeit bis zur endgültigen Publikation bestätigt, liefern die Grabungen vielmehr eine nachträgliche und auf unabhängigem Wege gewonnene Unterstützung der vermuteten Frühdatierung.

2. *Zur Chronologie*

Der Beginn der Isis-Kulte in Germanien wurde in der Forschung lange Zeit nicht vor der Mitte des 2. Jhs. n. Chr. angesetzt.[16] Zu diesem Ergebnis war Grimm für den deutschen Teil der Provinz in seiner Übersicht von 1969 gekommen,[17] und die Datierungen der bei Vidman aufgeführten Inschriften, die nicht ausschließlich aus Deutschland stammen, sondern auch aus der Schweiz und aus den Niederlanden, widersprachen dem Befund nicht. Die Chronologie an den Inschriften festzumachen, ist jedoch deswegen problematisch, weil Votivinschriften zumindest in der Germania inferior in größerem Umfang erst ab etwa der Mitte des 2. Jhs. n. Chr. nachgewiesen sind. Die Vermutung liegt nahe, daß der von Grimm angenommene Zeitpunkt durch den deutlichen quantitativen Zuwachs von Inschriften nach 150 n. Chr. bedingt ist, der für Germanien und besonders in Hinblick auf die Votivinschriften von Derks analysiert wurde.[18] Dieser Befund in den germanischen Provinzen ist dabei nicht isoliert, sondern deckt sich mit der Beobachtung eines quantitativen Anwachsens auch anderer Inschriftengattungen und auch in anderen Provinzen des römischen Reiches ab der Mitte des 2. Jhs. n. Chr. Ab diesem Zeitpunkt also wird Votivpraxis in den germanischen Provinzen in größerem Umfang archäologisch und epigraphisch faßbar. Dieser Zeitpunkt muß nicht unbedingt mit dem Beginn der Kultpraxis für Isis in den germanischen Provinzen übereinstimmen; die Abwesenheit der Inschriften vor diesem Zeitpunkt sollte nicht verwechselt werden mit einer Abwesenheit des Kultes.[19]

---

[12] Dunand, *Isis*, pp. 147–150. Die Abbildungen auf p. 150 sind in einem Abschnitt über die germanischen Provinzen irreführend; die gezeigten Funde stammen aus Augusta Treverorum/Trier, also aus der Gallia Belgica.

[13] Bricault, *Atlas*, pp. 100 und 112–117 mit den Karten Nr. 22 und 25.

[14] M. Haase, «*Signum in modum liburnae figuratum* (Tacitus, *Germania* 9,1): Überlegungen zum Beginn des Isis-Kults in Germanien», in W. Spickermann *et al.* (*edd.*), *Religion in den germanischen Provinzen Roms*. Kongreß Bad Homburg 1998 (Tübingen, 2001), pp. 317–338. Der Anhang enthält eine nach Kultelementen (Handlungen, Ausführende der Handlungen, die aus den Epitheta hervorgehenden Funktionen der Gottheit Isis) gegliederte Übersicht über die Weihinschriften. Ferner wurde in dieser Arbeit auf eine mögliche Bedeutung der schiffsförmigen Lampen, die in einigen Provinzen gefunden wurden, als archäologische Nachweise für Kulte der Isis hingewiesen. Zu dem Thema der Lampen cf. J.-L. Podvin in diesem Band.

[15] Siehe dazu *infra* Abschnitt 3.

[16] So noch Takács, *Isis and Serapis*, p. 143; Clerc, in *Iside*, p. 533: «Il culto isiaco fu introdotto in Germania abbastanza tardi, verso la metà del II. secolo d.C. . . .». Vorsichtiger, wohl aufgrund der vielleicht schon ins 1. Jh. n. Chr. datierbaren *lagona*

---

aus Le Rondet (hier Kat.-Nr. 12), jetzt Bricault, *Atlas*, p. 112. Die *lagona* ist als mögliches zusätzliches Argument für eine Frühdatierung nicht berücksichtigt bei Haase, *Signum*.

[17] Grimm, *Zeugnisse*, pp. 88: «Gehen wir von den wenigen datierten oder datierbaren Monumenten aus, so ergibt sich für den Beginn kultischer Verehrung etwa die Mitte des 2. Jahrhunderts.» und 99: Die «Mitte des 2. Jahrhunderts» sei «der früheste Zeitpunkt, für den wir die Verehrung der Göttin im römischen Deutschland belegen können.».—C. Buchiller, «A propos de la cruche inscrite du Rondet», *Service archéologique cantonal: Archéologique Fribourgeoise: Chronique archéologique 1986* (1989), pp. 140–146, datiert die *lagona* pp. 140 sq. in die zweite Hälfte des 1. Jhs. n. Chr. Auf die Diskrepanz, die sich daraus zu der in der Forschung angenommenen Chronologie ergibt, geht sie nicht ein. Ihre Aussage auf p. 144: «Isis et Sérapis étaient déjà vénérés en Germania Inferior et Superior dès la fin du Ier siècle» geht aus dem von ihr beigebrachten Zitat aus Grimm, *Zeugnisse*, p. 88 so nicht hervor. Die Argumentation Grimms und die Diskussion der Chronologie in der nachfolgenden Forschung sind zusammengefaßt bei Haase, *Signum*, p. 319 mit Anm. 10–16.

[18] T. Derks, *Gods, Temples and Ritual Practices: The Transformation of Religious Ideas and Values in Roman Gaul* (Amsterdam, 1998), p. 90: «The peak in inscriptions is not reached, however, until after AD 150, in the period between c. 180 and 230, when there is a veritable explosion of inscriptions».

[19] Cf. Derks, *Gods, Temples and Ritual Practices*, p. 90 Anm. 75: «In the period

Die Chronologie Grimms hatte weiterreichende Folgen: Zum einen war die Arbeit Grimms auch in der Frage der Chronologie für die nachfolgende Forschung grundlegend. Zum anderen hat diese Datierung dazu geführt, daß Grimm diejenigen Funde, die aus stilistischen Gründen in das 1. Jh. n. Chr. datiert werden müssen, als Belege für Kult grundsätzlich ausschloß.[20] Falls seine Chronologie zu revidieren ist, wie hier vertreten wird und wie sich auch durch die neuen Funde aus Mainz zu bestätigen scheint, dann bedürfen, im Sinne einer künftigen Forschungsperspektive, in Folge die von Grimm aus chronologischen Gründen ausgeschlossenen Belege einer neuen Sichtung und Interpretation.

Ausgangspunkt für die Überlegungen zur Chronologie ist hier[21] ein Beleg aus der antiken Literatur. Tacitus bezeichnet in der *Germania* 9,1 Isis als eine Gottheit der germanischen Sueben. Ihr Zeichen (*signum*) sei nach Art einer Liburne geformt, eines kleinen Kriegsschiffes.

> *Pars Sueborum et Isidi sacrificat: unde causa et origo peregrino sacro, parum comperi, nisi quod signum ipsum in modum liburnae figuratum docet advectam religionem.*
>
> Ein Teil der Sueben opfert auch der Isis: woher Grund und Ursprung für den fremden Kult, habe ich nicht ausreichend in Erfahrung gebracht, außer daß das Zeichen selbst, nach Art eines Liburnerschiffs gebildet, lehrt, der Kult sei (von außen) hinzugebracht.

Die Stelle wurde überwiegend dahingehend erklärt, daß Tacitus in einer einheimischen Gottheit die ihm bekannte Isis wiedererkannt habe.[22] Als in Frage kommende Gottheiten wurde neben Nerthus

---

before 150, probably no fewer vows were made and fulfilled, but their cultural expressions are not longer visible to us».

[20] Cf. Grimm, *Zeugnisse*, p. 57: Die «Beurteilung [zweier Ringe] basiert... ausschließlich auf chronologischen Indizien. Wären sie später entstanden, dann könnten sie nur im Rahmen der Verehrung ägyptischer Gottheiten... betrachtet werden.... Selbst die gleichen Objekte müssen je nach Zeitstellung und Fundzusammenhang verschiedene Bedeutungen erfahren!». Anders schon Malaise, *Diffusion*, p. 1663 Anm. 290 und p. 1665.

[21] Im folgenden werden die bei Haase, *Signum* vorgetragenen Überlegungen zusammengefaßt; s. dort für eine ausführliche Diskussion und vollständige Belege.

[22] An eine Verwechslung einer einheimischen Gottheit, vielleicht Nerthus, mit Isis durch Tacitus denkt J. B. Rives (*ed.*), *Tacitus: Germania: Translated with Introduction and Commentary* (Oxford, 1999), p. 162. An einen Irrtum des Tacitus denkt auch Dunand, *Isis*, p. 150.—Die Merkwürdigkeit der Passage hat gar zu einem Eintrag «Isis II» in Roschers Lexikon geführt: W. Drexler, Art. Isis II (die Isis der Sueven), in W. H. Roscher (*ed.*), *Lexikon der griechischen und römischen Mythologie* II 1 (Leipzig, 1890–94), pp. 548 sq. In Drexlers Eintrag wird der damalige Forschungsstand

und Freya in der Forschung vor allem Nehalennia angeführt, zu deren Ikonographie auf Weihreliefs die Darstellung von Schiffen gehörte.[23] Es besteht jedoch auch die Möglichkeit, daß Tacitus tatsächlich Isis gemeint hat. Für eine Verbindung der Gottheit Isis mit dem Schiffssymbol lassen sich zahlreiche Belege in Text und Bild anführen, und auf der Ebene der Beinamen ist diese Funktion der Isis durch die Epitheta *Euploia* oder *Pelagia* ausgedrückt.[24] Bisher unbeachtet geblieben ist im Zusammenhang mit der Erklärung der Tacitus-Stelle eine Passage bei Apuleius. Apuleius, *Metamorphoses* 11, Abschnitte 4 und 10 zufolge fanden sogenannte *cymbia* als Lampen oder als Zeichen der Isis im Isis-Kult Verwendung. Von den Antiquaren wie Festus und Servius werden *cymbia* als schiffsförmige Gegenstände erklärt.[25] Wenn solche schiffsförmigen Gegenstände, wie Apuleius sagt, im Isis-Kult Verwendung fanden, dann kann Tacitus tatsächlich die Gottheit Isis gemeint haben.

Nur so wird auch die Bemerkung des Tacitus erklärlich, es habe sich um ein *peregrinum sacrum*, eine *advecta religio*, also einen «fremden Kult», einen «(von außen) hinzugebrachten Kult», gehandelt. Tacitus stuft in der besagten Stelle den Kult in der Terminologie lateinischer Sakralfachsprache als fremd und gleichzeitig offiziell anerkannt ein. Der Gegensatz zu *peregrinus* in der Sakralfachsprache wäre *patrius* oder *traditus* für einen «eigenen», «von den Vätern überlieferten» Kult; der Gegensatz zu *advectus* wäre *externus* oder *alienus* für einen fremden und offiziell nicht anerkannten Kult.[26] Die Qualifikation des Kultes als fremd ergibt keinen Sinn, wenn man die «Interpretatio» einer einheimischen Gottheit annimmt. Die Erwähnung eines schiffsförmigen Zeichens bei Tacitus und die von ihm gewählte Terminologie sind Argumente dafür, daß Tacitus tatsächlich Isis gemeint haben könnte.

Wenn das aber zutrifft, dann ist die Entstehungszeit des taciteischen Textes um 98 n. Chr. ein *terminus ante quem* für den Nachweis

---

diskutiert; F. Kauffmann spricht sich in einem Nachsatz p. 549 für eine Identität mit Nehalennia aus.

[23] Belege: Haase, *Signum*, p. 322 mit Anm. 39 und 40.

[24] Belege für Isis mit dem Schiffszeichen in Text und Bild: Haase, *Signum*, pp. 321 sq. mit Anm. 21–38.

[25] Sammlung und Diskussion der Belege bei Apuleius und bei den Antiquaren: Haase, *Signum*, pp. 322–325 mit Anm. 43–55.

[26] Cf. Haase, *Signum*, p. 317 mit Anm. 2.

des Isis-Kultes bei den germanischen Sueben.[27] Zu diesem auf dem Wege der Textinterpretation gewonnenen Argument kommt der Vergleich mit den benachbarten Provinzen. In Noricum etwa ist der Isis-Kult durch eine Inschrift belegt, die in das 1. Jh. datiert wurde,[28] und Malaise kommt auch für die anderen europäischen Provinzen zu einem vergleichbaren zeitlichen Horizont.[29] Akzeptiert man diese Forschungsergebnisse, so wäre ein Beginn der Isis-Kulte in den germanischen Provinzen erst um die Mitte des 2. Jhs. n. Chr. eine auffällige Ausnahme innerhalb eines ansonsten eher einheitlichen Zeithorizontes und als solche zumindest erklärungsbedürftig.

3. *Die Heiligtümer; die neuen Ausgrabungen in Mainz*

Ein neuer Fund aus Mainz/*Mogontiacum*, dem Hauptort der *Germania superior*, könnte die Frühdatierung zusätzlich unterstützen. Beim Abriß der alten Lothar-Passage im westlichen Teil der Altstadt seit Herbst 1999 wurden die Reste eines Heiligtums entdeckt. Der geplanten Baumaßnahmen wegen mußten Notgrabungen durchgeführt werden; sie wurden im Februar 2001 zuendegebracht. Die Auswertung durch Archäologen des Mainzer Amtes für Denkmalpflege ist noch nicht abgeschlossen. Bis auf knappe Vorberichte sind das Heiligtum und die Inschriften noch unpubliziert.[30] Aus diesem Grunde ist es nicht möglich, an dieser Stelle über die Vorberichte hinaus auf den architektonischen Grundriß oder auf die Inschriften einzugehen. Die hier zusammengetragenen Informationen und die daraus resultierenden

---

[27] Zur möglichen Lokalisierung der Sueben cf. Haase, *Signum*, pp. 330–334.

[28] *SIRIS* 648 = *RICIS* 612/0301 (Ulrichsberg, Ulrichskirche; 1. Jh. n. Chr.). Die Inschrift wird von der Forschung dem in der Nähe ergrabenen Heiligtum zugewiesen; cf. *infra* Anm. 55.

[29] Malaise, *Diffusion*, pp. 1681 sq.: 1. Jh. n. Chr. als Beginn für die Kulte der ägyptischen Gottheiten in den Gebieten Spaniens, Frankreichs, Österreichs, Ungarns.

[30] M. Witteyer, «Opferspuren: Entdeckung eines Sakralbezirks in Mainz», *Antike Welt* 31, H. 4 (2000), pp. 403 sq.; A. Nünnerich-Asmus, «Zwischen Tempel und Tiefgarage», *Antike Welt* 31, H. 5 (2000), p. 523; M. Witteyer, «Neues aus der *Area Sacra* in der Mainzer Innenstadt», *Antike Welt* 31, H. 6 (2000); *ead.*, «Isis als Überraschungs-Coup»: *Mogontiacum* und seine neu entdeckten orientalischen Göttinnen—Staatskult und private Zauberpraktiken», *Mainz: Vierteljahreshefte für Kultur, Politik, Wirtschaft, Geschichte* 22 (2002), pp. 19–24.—Ich danke an dieser Stelle nochmals sehr herzlich Frau Dr. Marion Witteyer, Archäologische Denkmalpflege Mainz, für eine lebendige Einführung in die Grabungen und Funde im Mai 2002. Die Inschriften selbst konnten nicht in Augenschein genommen werden.

Überlegungen haben daher notwendigerweise einen vorläufigen Charakter. Erst die endgültige Publikation wird verbindlichere Aussagen zu den hier besonders interessierenden Aspekten der Inschriftenfunde und der Chronologie ermöglichen.

Das Heiligtum liegt an der römischen Straße, die vom Legionslager auf dem Kästrich zur Rheinbrücke führte.[31] An der von der Hauptstraße abzweigenden Seitenstraße, die zu dem Heiligtum führt, wurden kleine Fachwerkbauten mit Herdstellen ausgegraben, die von den Ausgräbern als Tempelgaststätten interpretiert wurden. Der Sakralbezirk war von einer Umfassungsmauer eingefaßt, innerhalb derer sich zunächst kleine Rechtecktempel, ab dem 2. Jh. n. Chr. aber ein mehrfach untergliederter und mit einem Steinsockel versehener Fachwerkbau befanden. Die Wände dieses Baus waren bemalt; unter anderem ist die Darstellung der Gottheit Anubis erhalten. In dem großen offenen Hofraum innerhalb des Sakralbezirks fanden sich zahlreiche Brandopferstellen in Form einfacher Erdaushebungen oder mit Steinen eingefaßter Brandstellen.

Der Kult zweier Gottheiten, nämlich der Isis und der Magna Mater, sind in dem Mainzer Heiligtum durch Weihinschriften bezeugt.[32] Zwei, vielleicht drei dieser Inschriften sind an die Gottheit Isis gerichtet.[33] In den bei Vidman zusammengestellten Inschriften ist die Götterkonstellation «Isis und Magna Mater/Kybele» achtmal belegt.[34] Die größte Zahl dieser Inschriften kommt aus Griechenland und Italien; die beiden Gottheiten sind in diesen Beispielen in ein und derselben Inschrift genannt. Dies ist in Mainz nicht der Fall. Sucht man ein weiteres Beispiel einer Verehrungsstätte, an der beide Gottheiten mit separaten Weihungen vertreten sind, so bietet der Fund von Amphipolis in Makedonien eine Parallele: Hier wurde eine Weihung an Kybele hellenistischer Zeit zusammen mit einer weiteren an Serapis, Isis und Adonis gefunden.[35] In St. Gereon zu Köln kam neben mehreren Inschriften an die ägyptischen Gottheiten auch eine Inschrift an Dea Mater zutage.[36] Falls die in der Forschung häufiger geäußerte Vermutung zutrifft, daß diese Funde auf ein nahegelegenes Heiligtum «orientalischer» Gottheiten hinweisen,[37] dann böte dieses vermutete Heiligtum eine weitere Parallele zu der in Mainz belegten Konstellation einer gemeinsamen Verehrung von Isis und Magna Mater im selben Heiligtum. Weitere mögliche Parallelen lassen sich anführen; so kam in dem Heiligtum von Hohenstein/ Noricum, in dem sich auch eine Weihung an Isis-Noreia fand,[38] ein Kopf mit Mauerkrone zutage,[39] also in der Ikonographie der kleinasiatischen Kybele oder Magna Mater; eine Statue der Kybele fand sich im Isis-Heiligtum auf der Akropolis von Kyrene;[40] umgekehrt fand sich in Ephesos ein fragmentiertes Marmorrelief mit der Darstellung der Isis und anderer Gottheiten zusammen mit einer ebenfalls fragmentierten Inschrift an Kybele.[41]

---

[31] Zur folgenden knappen Beschreibung des Heiligtums s. im Einzelnen Witteyer, *Isis*, pp. 19–21.

[32] Witteyer, *Isis*, p. 23.

[33] Freundliche mündliche Auskunft M. Witteyer am 10.5.02.

[34] *SIRIS* 30 = *RICIS* 101/0216 (Athen, nach 250 n. Chr.), 467 = *RICIS* 505/0301 (Brundisium, 1.–2. Jh. n. Chr.), 469 = *RICIS* 505/0901 (Aeclanum/Samnium; Ende 1. Jh. n. Chr.), 543 = *RICIS* 503/1123 (Praeneste, 2.–3. Jh. n. Chr.; keine weiteren Gottheiten genannt), 557 = *RICIS* 503/1218 (Ostia, 3. Jh. n. Chr.?), 579 und 580 = *RICIS* 511/0401–02 (beide Falerii Veteres) sowie 633 = *RICIS* 515/0901 (Malcesine/Gallia Cisalpina).—Einige weitere Belege in *RICIS*: 101/0501 (Rhamnous, ca 220 v. Chr.), *202/0174 (Delos, 3.–2. Jh. v. Chr.), 202/0242 (Delos, 130/29 v. Chr.), 202/0424, A, II, 158 (Delos, 156/5 v. Chr.).

Der Fund von Mainz ist im vorliegenden Zusammenhang von besonderem Interesse, weil die Inschriften zusätzliche und von der oben angeführten Tacitus-Stelle unabhängige Argumente für eine Revision der Chronologie der Isis-Kulte in den germanischen Provinzen liefern könnten.[42] Das Heiligtum ist den Ausgräbern zufolge im letzten Drittel des 1. Jhs. n. Chr. entstanden.[43] Die Ausgräber neigen in den bisherigen Publikationen zu einer Datierung auch der Inschriften vielleicht schon in diese Zeit.[44] Falls sich diese Datierung bestätigen sollte, wäre das ein starkes und unabhängiges Argument für die Frühdatierung.

---

[35] M. J. Vermaseren, *Corpus Cultus Cybelae Attidisque (CCCA)* 6 (Leiden, 1989), p. 72 Nr. 224.

[36] Weihungen an Isis aus St. Gereon und St. Ursula: hier Kat.-Nr. 2–7; Weihung an Deus Osiris aus St. Gereon: Galsterer, Galsterer, *Neue Inschriften aus Köln* III, pp. 96 sq. Nr. 20 (3. Jh. n. Chr.: Galsterer, Galsterer); Weihung an Dea Mater aus St. Gereon: Galsterer, Galsterer, *Neue Inschriften aus Köln* III, pp. 84 sq. Nr. 1 (2. Jh. n. Chr.?: Galsterer, Galsterer). Bilder der Kybele aus St. Gereon: Lehner, *Mysterienkulte*, p. 75 Nr. 91 und 94.

[37] Zur Diskussion dieser Frage cf. *infra* in diesem Abschnitt mit den Anm. 47–55.

[38] *SIRIS* 647 = *RICIS* 612/0201 (Mitte 2. Jh. n. Chr.).

[39] Cf. H. Kenner, «Die Götterwelt der Austria Romana», in *ANRW* II, 18.2 (Berlin, 1989), pp. 875–974, hier p. 882.

[40] Vermaseren, *CCCA* 5 (Leiden, 1986), p. 17 Nr. 35 («hellenistisch»).

[41] Vermaseren, *CCCA* 1 (Leiden, 1987), p. 190 Nr. 633 (2. Jh. n. Chr.).

[42] Cf. *supra* Abschnitt 2.

[43] Witteyer, *Isis*, p. 20.

[44] *Ibid.*, p. 23. Die Datierungen sind in der genannten knappen Besprechung des Fundes noch nicht begründet oder belegt.

Auch abgesehen von den Implikationen für die Chronologie der Isis-Kulte in den germanischen Provinzen ist der Fund in mehrerlei Hinsicht von Interesse, und es ist wünschenswert, daß er der Forschung so bald als möglich durch Publikation zugänglich wird. Hier liegt nicht nur das bisher einzige archäologisch überlieferte Heiligtum der Stadt Mainz vor,[45] sondern auch das einzige bislang bekannte Heiligtum der Isis in den germanischen Provinzen, das sowohl inschriftlich sicher zugewiesen als auch archäologisch überliefert ist: Das durch die Stifterinschrift (Kat.-Nr. 13) aus Baden bei Zürich belegte Heiligtum ist archäologisch nicht nachgewiesen. Eine gewisse Häufung von Weihinschriften an Isis in St. Gereon zu Köln (vgl. Kat.-Nr. 2–5)[46] führte in der Forschung bis in die Gegenwart häufig zu der Annahme, in der Nähe habe sich ein Isis-Heiligtum befunden.[47] Zugehörige architektonische Strukturen sind bislang jedoch nicht nachgewiesen, und auch die Inschrift (Kat.-Nr. 10), die einen *sacerdos* nennt, ist kein sicherer Beleg für ein Isis-Heiligtum. Abgesehen davon, daß die Herkunft dieser Inschrift aus Köln nur wahrscheinlich ist, aber nicht gesichert, ist die Tatsache, daß die Weihung an Isis gerichtet ist, kein zwingender Hinweis darauf, daß mit dem *sacerdos* ein Priester der Isis gemeint sein muß.[48] U.-M. Liertz hat im Rahmen ihrer Erörterung der Inschriften zum Kaiserkult aus Köln kürzlich in Anlehnung an Deininger darauf hingewiesen, «daß es sich wie in den Fällen von *sacerdos* ohne Zusatz in anderen Provinzen um einen städtischen

---

[45] Cf. Witteyer, *Opferspuren*, p. 403.

[46] In St. Gereon wurde außerdem eine Weihung an Deus Osiris gefunden; cf. *supra* Anm. 36.

[47] Cf. Grimm, *Zeugnisse*, p. 85: «Wegen der beachtlichen Denkmälerzahl wird man in Köln unbedingt mit einem öffentlichen Tempel zu rechnen haben.»; Ristow, *Römischer Götterhimmel*, p. 47: «Sicherlich stehen die Friedhofskirchen St. Gereon und St. Ursula am Ort von Isisheiligtümern oder in deren unmittelbarer Nachbarschaft: . . .»; Malaise, *Diffusion*, p. 1664: «Des inscriptions, des statuettes et des images . . . permettent même de supposer l'existence d'un temple isiaque dans l'ancienne Colonia Agrippina». Vorsichtiger Galsterer, Galsterer, *Neue Inschriften aus Köln* III, p. 83: «Die Massierung der diesbezüglichen Funde [von Weihungen für orientalische Gottheiten] mag Zufall sein, jedoch liegt die Vermutung nahe, eine Kultstätte für diese Gottheiten habe nicht allzuweit von St. Gereon entfernt gelegen». Auch Bricault, *Atlas*, p. 112 zählt Köln zu den Standorten der «sanctuaires isiaques clairement attestés».

[48] Anders Grimm, *Zeugnisse*, p. 85: «Einen Priester der Isis nennt zwar die bronzene Tabula ansata . . .».

Kaiserkultpriester handelt».[49] Wenn das zutrifft, dann ist wahrscheinlich auch der in der hier behandelten Inschrift Kat.-Nr. 10 erwähnte Akteur ein «Kaiserkultpriester». Darüberhinaus gibt es inschriftliche Belege dafür, daß der oder die *sacerdos* einer bestimmten Gottheit eine an eine andere Gottheit gerichtete (Kult-)Handlung ausführt. In Köln selbst ist der Grabstein eines *L. Aemilius [M]acrinus sacerdos* erhalten, der möglicherweise identisch ist mit einem in einer Weihinschrift an Iuppiter Optimus Maximus ohne Praenomen aufgeführten Aemilius Macrinus.[50] Ferner ließ in *Larinum*/Italien eine *sacerdos* der Diva Augusta einen Tempel (*aedes*) der Iuno Regina wiederherstellen, und eine Inschrift aus Dougga/Africa Proconsularis bietet ein Beispiel für die Weihung eines *sacerdos* der Ceres an Minerva Augusta.[51]

Die Inschriften aus St. Gereon zu Köln sind überdies in der Kirche sekundär verbaut, über ihren ursprünglichen Aufstellungsort und über das Ausmaß seiner Entfernung zu der Kirche läßt sich aus diesem sekundären Kontext also nichts entnehmen. Sogar ob sie überhaupt vor Ort gefunden worden sein müssen, ist unklar, denn grundsätzlich ist auch ein Transport von Baumaterialien für die Kirche über weitere Strecken denkbar, zumal dann, wenn man sich wie in Köln zum Transport schwerer Lasten der Rheinschiffahrt bedienen kann.[52] Die Kirche St. Gereon befindet sich inmitten eines Gräberfeldes, das seit dem frühen 1. Jh. n. Chr. bis über die Spätantike hinaus belegt wurde.[53] Postuliert man in der unmittelbaren Nähe der Kirche ein Heiligtum, so wäre dessen Plazierung innerhalb des Gräberfeldes erklärungsbedürftig. Überdies korreliert die Häufung von Isis-Inschriften im Norden der Stadt mit einer allgemeinen Häufung von Inschriftenfunden in diesem Teil Kölns, einer Häufung, die auch auf eine besonders intensive Grabungstätigkeit in diesem Bereich zurückzuführen ist.[54] Will man aber dennoch annehmen, daß die Inschriften aus St. Gereon aus einem an Ort und Stelle befindlichen Isis-Heiligtum stammen, so bietet der Ulrichsberg in Kärnten eine mögliche Parallele für in einer Kirche verbaute Funde aus einem am selben Ort befindlichen Heiligtum. In der dortigen Kirchenruine S. Ulrich wurde über dem Portal eine Inschrift an Isis-Noreia eingebaut.[55] Von der Forschung wird angenommen, daß diese Inschrift zu dem Heiligtum auf dem Ulrichsberg gehört, das von der Forschung der Noreia zugewiesen wurde.

---

[49] U.-M. Liertz, *Kult und Kaiser: Studien zu Kaiserkult und Kaiserverehrung in den germanischen Provinzen und in Gallia Belgica zur römischen Kaiserzeit* (Acta Instituti Romani Finlandiae XX) (Roma, 1998), p. 67.

[50] Grabinschrift: Galsterer, Galsterer, *Römische Steininschriften*, Nr. 97 mit Abb.; Weihinschrift: *CIL* XIII, 8198; Erörterung: Liertz, *Kult und Kaiser*, p. 67.

[51] *AE*, 1997, 343 (1./beginnendes 2. Jh. n. Chr.) und 1655 (Ende 1. Jh. n. Chr.).

[52] Die Oberseite des in die Kirche St. Gereon verbauten Altars mit Inschrift an Isis Myrionymos (Kat.-Nr. 2) weist eine Vertiefung auf, in der sich zum Zeitpunkt der Auffindung noch Aschenreste und eine Münze des Constans (geprägt in Trier nicht vor 345 n. Chr.) befunden haben sollen; cf. Parlasca, *Isis- und Sarapisverehrung*, p. 19 und W. Schäfke, *St. Gereon in Köln* (Köln, 1984), p. 3. Werner Eck weist mich zu Recht darauf hin, daß dieser Befund gegen einen längeren Transport spricht (mündliche Kommunikation am 2.5.2002). Allerdings stellt sich dann die Folgefrage, wie die Aschenreste und die Münze den Prozeß des Verbauens in die Pfeilerfundamente *in situ* überstanden haben können. Die Frage stellt sich selbst dann, wenn man annimmt, der Altar sei direkt von seinem ursprünglichen Standpunkt aus (also innerhalb eines in dem Gräberfeld befindlichen Heiligtums?) versenkt worden.

[53] Cf. Schäfke, *St. Gereon in Köln*, p. 3.

Das neugefundene Heiligtum in Mainz ist ferner wegen der Kleinfunde von Bedeutung. Es wurden unter anderem zusammengerollte Bleitafeln gefunden, die als Fluchtäfelchen gedeutet wurden; ferner kam eine Tonfigur zu Tage, an der Durchstechungen nachweisbar sind und die deshalb als «magischer» Gegenstand interpretiert wurde.[56] Die Ausgrabung ist ferner von Belang wegen der sorgfältigen Aufnahme und Auswertung der Pflanzen- und Knochenreste. Diese Art der Auswertung, die in Grabungen älteren Datums meist nicht vorgenommen wurde, liefert aussagekräftige Daten für die Erforschung antiker Rituale. Einheimische, aber auch mediterrane Lebensmittel wie Datteln, Feigen, Oliven, Weintrauben, Pinienkerne sind auf diese Weise als Opfermaterie in den Brandopferstellen nachweisbar; ferner ist eine Häufung von Hühnerknochen auffällig.[57] Eine Frequentierung des Heiligtums wird von den Ausgräbern bislang bis mindestens in das 3. Jh. n. Chr. hinein angenommen.[58]

Der Neufund ist geeignet, die bisher so ausgeprägte Konzentration der Inschriften-Funde auf den Hauptort ausschließlich der obergermanischen Provinz, auf Köln, zu revidieren. Wenn sich dieses Bild bestätigt, ist der Isis-Kult früher in Mainz als in Köln belegt, immer vorausgesetzt, daß die in der Literatur angegebenen Datierungen der bislang bekannten Inschriften zutreffen. Köln ist dann trotz der zahlreichen Funde ein Kultzentrum erst in einer späteren Verbreitungsphase.

---

[54] Cf. R. Haensch, «Die Colonia Claudia Ara Agippinensium—ein typischer Statthaltersitz?», *KJ* 32 (1999), pp. 641–655, hier p. 646 mit Anm. 44.

[55] *SIRIS* 648 = *RICIS* 612/0301 (1. Jh. n. Chr.); cf. Kenner, *Götterwelt der Austria Romana*, p. 879.

[56] Witteyer, *Isis*, p. 22 mit Abb. auf den pp. 19 und 22.

[57] *Ibid.*, p. 21.

[58] Witteyer, *Opferspuren*, p. 403.

4. *Isis in den Hauptorten der Provinzen*

Durch den Mainzer Neufund ist der Isis-Kult nun auch in dem Hauptort der Germania superior belegt. Gerade im Vergleich zu den sehr zahlreichen Funden aus der Kapitale der Germania inferior, aus Köln, war dieses Fehlen von Funden auffällig erschienen. Noch im Jahr 2000 bemerkte Françoise Dunand in ihrer Zusammenschau der an Isis gerichteten Weihinschriften aus den germanischen Provinzen: «Il paraît surprenant qu'aucun document n'atteste la présence du culte d'Isis à Mayence, la capitale de la province.»[59] Das Beispiel des Mainzer Heiligtums verdeutlicht, in welchem Maße (religions-)geschichtliche Rekonstruktion auch von Fundzufällen abhängen kann.

Köln ist der Fundort der Inschriften Kat.-Nr. 1–9 und vielleicht der Inschrift Kat.-Nr. 10. Hinzu kommen die an Serapis und Osiris gerichteten Inschriften, die ebenfalls alle aus Köln stammen.[60] Wahrscheinlich drei Inschriften an Isis sind nach dem gegenwärtigen Stand der Auswertungen aus Mainz bekannt. Nach dem gegenwärtigen Stand der Quellenkenntnis lassen sich also in den jeweiligen Hauptorten der germanischen Provinzen deutliche Schwerpunkte ablesen, so daß diese Konzentration ein mindestens ebenso adäquater Untersuchungsgegenstand zu sein scheint wie die in der Forschung häufiger gestellte Frage nach der «Verbreitung» der Kulte. Der Befund ist auffällig und bedarf einer Erklärung. Es stellt sich die Frage, ob er auf Zufälligkeiten der Überlieferung oder des Forschungsstandes zu den Städten und Siedlungen in den germanischen Provinzen beruht oder ob es sich um einen aussagekräftigen Befund handelt. Dieser ließe sich dann eventuell durch besondere demographische und infrastrukturelle Charakteristika der Verwaltungssitze erklären.[61] Für diese kann man einen höheren Grad der Urbanisierung annehmen, eine größere Anzahl permanent oder häufig anwesender Personen mit dem Rechtsstatus eines römischen Bürgers, einen höheren Grad von «Romanisierung» im Sinne einer Orientierung an kulturellen Elementen, die von den Einheimischen als «römisch» wahrgenommen werden.[62] Falls es auch in anderen Provinzen die Verwaltungszentren wären, die eine hohe Konzentration von Funden zum Isis-Kult aufwiesen, so könnte dies ein Hinweis darauf sein, daß der Befund in den germanischen Provinzen nicht auf Zufälligkeiten der Überlieferung oder des Forschungsstandes beruht.[63] Auf der anderen Seite belegt die Inschrift aus Baden bei Zürich (Kat.-Nr. 13) eine Tempelstiftung in einem *vicus*. Hier waren offensichtlich andere Kriterien ausschlaggebend für die Einrichtung des Kultes. Häufig wurde dabei an die Existenz der Heilquellen vor Ort gedacht.

---

[59] Dunand, *Isis*, p. 148.

[60] Die Inschriften sind aufgeführt *supra* Anm. 2.

[61] Zur Frage eines eigenen Stadtprofils solcher Verwaltungszentren vgl. R. Haensch, *Capita provinciarum: Statthaltersitze und Provinzialverwaltung in der römischen Kaiserzeit* (Kölner

5. *Die Ausführenden*

Als Ausführende der in den Inschriften monumentalisierten Handlungen sind vor allem Privatleute belegt. In einigen Inschriften, so auf den Inschriften aus Köln Kat.-Nr. 5–8, sind sie gar nicht genannt, und sie sind selten durch Angabe von Titeln oder Berufsbezeichnungen spezifiziert, wie auf der oben diskutierten Kat.-Nr. 10.[64] Angesichts des intrinsischen repräsentativen Charakters steinerner Inschriften scheint wahrscheinlich, daß, wer keine Titel setzt, auch keine hat. Dann aber ist es auffällig, daß gerade in der Provinzzentrale Köln sich die Oberschicht jedenfalls auf dieser Ebene nicht abzeichnet. Von den publizierten Inschriften nennt nur eine sicher einen Militäran-

---

Forschungen 7) (Mainz, 1997); speziell zu Köln cf. *id., Die Colonia Claudia Ara Agippinensium.*

[62] Cf. H. Galsterer, «Von den Eburonen zu den Agrippinensiern: Aspekte der Romanisation am Rhein», *KJ* 23 (1990), pp. 117–126.

[63] Der Befund in anderen Westprovinzen auf der Grundlage der bei Vidman (*SIRIS* pp. 310–325) zusammengestellten Inschriften spricht eher gegen diese Vermutung: Weder aus *Lugdunum*/Lyon, Hauptort der *Tres Galliae*, noch aus *Narbo Martius* (Narbonne, *Gallia Narbonensis*), noch aus *Londinium* (London, *Britannia*), noch aus *Tarraco* (Tarragona, *Hispania Tarraconensis*), noch schließlich aus *Corduba* (Cordoba, *Baetica*) läßt sich eine Konzentration in den Hauptorten der Provinzen ablesen.

[64] Unklar ist die Angabe *aerari(us)* auf dem Sistrum Kat.-Nr. 15; man könnte an einen «Zahlmeister» (*tribunus aerarius*) denken. Gerade weil es sich um einen aus Bronze gefertigten Votivgegenstand handelt, liegt jedoch auch die Überlegung nahe, ob hier ein Bronzeschmied einen Gegenstand aus eigener Herstellung geweiht hat.

gehörigen hohen Ranges, einen *beneficiarius consularis* in Stockstadt (Kat.-Nr. 14). Die Echtheit einer weiteren Inschrift aus Voorburg in den Niederlanden (Kat.-Nr. 11) ist umstritten.[65] Sie nennt als Ausführenden einen Zenturio der Legio I Minervia Pia Felix,[66] die in Bonn stationiert war.

Gelegentlich sind Weihungen von Angehörigen derselben Familie nachweisbar. In St. Gereon zu Köln haben mit den Beispielen Kat.-Nr. 3 und 4 zwei Frauen mit demselben Patronymikon jeweils eine Inschrift gesetzt. Die Töchter tragen mit Iulia und Valeria lateinische Praenomina. Der Name des Vaters, Afleugus, geht der Forschung zufolge auf eine einheimische Wurzel zurück.[67] Wenn das zutrifft, sind diese Inschriften Belege dafür, daß einheimische, aber an Römischem orientierte Bewohner der Stadt zu den Isis-Anhängern zählten. In dieser Hinsicht besonders interessant ist die Inschrift aus Baden bei Zürich (Kat.-Nr. 13). Hier weiht eine Familie, bestehend aus Vater, Mutter und Tochter, einen Tempel. Interessant ist, daß die Beiträge des Vaters einerseits und der Mutter und Tochter andererseits getrennt aufgeführt sind; während der Vater den Tempel stiftet, stiften Mutter und Tochter einen Beitrag zum Schmuck des Tempels. Anscheinend verfügen der Stifter des Tempels einerseits und seine Frau und Tochter andererseits über getrennte Vermögen.[68] Ebenso stellt sich die Frage, was mit den *ornamenta* gemeint ist. Man könnte zunächst an den Bauschmuck oder aber an die Innenausstattung des Gebäudes denken. Dagegen würde sprechen, daß der Wert des angegebenen Betrags von 100 Denaren W. Spickermann zufolge nicht zu hoch veranschlagt werden sollte.[69] Das Gebäude und die *ornamenta* wurden jedenfalls jeweils als eigenständige Objekte einer Weihung betrachtet; eine Parallele dafür bietet eine Inschrift aus *Sulci*/Sardinien, die die Wiederherstellung (*r[estituere]*) eines *templum Isis et Serap(is) cum signis et ornamentis* erwähnt.[70]

---

[65] *CIL* XIII, *ad* Nr. *1337. *SIRIS*, p. 307 *ad* Nr. 716 hält die Inschrift aus Voorburg mit Riese für vielleicht echt und die Inschrift *CIL* XIII, 7610 (angeblich aus Marienhausen) für eine in Anlehnung daran erstellte Fälschung. Die nachfolgende Forschung tendiert dazu, Vidmans Auffassung zu folgen; cf. aber Bricault, *Atlas*, p. 112.

[66] Cf. Y. Le Bohec, «Legio I Mineruia (I^{er}–II^{e} siècles)», in *id.* (*ed.*), *Les légions de Rome sous le Haut-Empire* (Lyon, 2000), pp. 83–85.

[67] *AE*, 1990, p. 208 *ad* Nr. 729: «nom germanique inconnu jusqu'ici»; cf. Galsterer, Galsterer, *Neue Inschriften aus Köln III*, p. 88.

[68] So auch W. Spickermann, «*Mulieres ex voto*»*: Untersuchungen zur Götterverehrung von Frauen im römischen Gallien, Germanien und Rätien (1.–3. Jh. n. Chr.)* (Bochum, 1994), p. 306.

[69] Spickermann, *Mulieres ex voto*, p. 306.

6. *Die Handlungen: Votivkult* versus *Mysterienkult*

Die Inschriftenträger sind zum einen Votivaltäre (Kat.-Nr. 2–4, 8 und 14) und steinerne Votivbilder der Gottheit (Kat.-Nr. 5 und 6),[71] zum anderen Gegenstände, die man als Kultgeräte im Isis-Kult verstehen kann, wie das Sistrum und die Krüge (Kat.-Nr. 9, 12 und 15). Die beschriftete Bronzeplakette Kat.-Nr. 10 war vermutlich an einem Votivgegenstand angebracht. Die Inschriften selbst weisen dem Wortlaut nach auf Votivkult. Der Gottheit Isis wird ein Gegenstand unterschiedlicher Größe, kultischer Funktion und ökonomischen Wertes (ein Sistrum, ein Tempel) niedergelegt oder aufgestellt (*ponere*), es wird ein Gelübde erfüllt (*votum solvere*) oder ein der Gottheit zuvor gelobter Gegenstand geweiht (*votum consacrare*).[72] Das Verbum kann weggelassen werden und nur die Adressatin durch das Theonym im Dativ genannt werden.

Allerdings gibt es in den an Isis gerichteten, im Katalog aufgeführten Inschriften keine expliziten Hinweise auf einen Mysterienkult: Weder wird eine Organisation der Ausführenden in Vereinen noch ein spezifisches aus den Mysterienkulten bekanntes Priesteramt genannt. Als Hinweis auf eine Organisation von Mysten wurde zwar die an Sol Serapis *cum sua cline* gerichtete Inschrift aus Köln gelesen,[73] aber Isis ist in diesem Zusammenhang nicht ausdrücklich erwähnt. Auch die Beinamen, unter denen die Gottheit Isis in den hier katalogisierten Inschriften geführt wird, enthalten meines Wissens keinen sicheren Hinweis auf Mysterienkulte. Daß solche Beinamen grundsätzlich denkbar sind, beweisen die Belege für den Gott Osiris als Osiris

---

[70] *SIRIS* 520 = *RICIS* 519/0201 (1.–2. Jh. n. Chr.).—Auf der Inschrift *SIRIS* 761 = *RICIS* 603/0101 (aus Acci/*Hispania Tarraconensis*; 2. Hälfte 2. Jh. n. Chr.) sind Perlen und Edelsteine aufgelistet, die als *ornamenta* des Kultbildes zu verstehen sind; cf. *SIRIS* 524 = *RICIS* 503/0301 (aus Nemi, Diana-Heiligtum). Auf einer verlorenen Inschrift aus Grenoble ist eine *ara cum suis ornamentis* aufgeführt (*SIRIS* 741 = *RICIS* 605/0902).

[71] Eine Bezeichnung dieser Gegenstände als «Altäre» erscheint wegen der auf den Basen angebrachten rundplastischen Bilder der Isis als unzutreffend.

[72] Dazu die Übersicht über die Angaben zu den Handlungen, die sich den Votivinschriften entnehmen lassen, bei Haase, *Signum*, pp. 337 sq.

[73] *SIRIS* 720 = *RICIS* 610/0104; cf. Spickermann, *Mulieres ex voto*, p. 362.

Mystes, wie er etwa in Thessaloniki belegt ist.[74] Offensichtlich ist mit den hier katalogisierten Inschriften also eine von der Ebene der Mysterien getrennte Ebene des Isis-Kultes in den germanischen Provinzen zu fassen. Daraus muß man nicht schlußfolgern, daß diese Mysterien in den germanischen Provinzen nicht existiert hätten. Allerdings sind sie durch die an Isis gerichteten Votivinschriften nicht nachweisbar. Der Frage nachzugehen, welche anderen Kriterien man für einen sicheren Nachweis von Isis-Mysterien etwa auch auf archäologischer Basis zugrundelegen könnte, gehört zu den Aufgaben künftiger Forschung.[75]

7. *Zur Semantik der Bilder*

Auf einigen der Inschriftenträger sind zusätzlich Bilder angebracht. Es stellt sich jeweils die Frage, ob und wie diese Bildzeichen in Bezug zu anderen Bestandteilen der Votivhandlung stehen, inwieweit sie also deren Semantik ergänzen. Will man annehmen, die formalen Eigenschaften eines Votivgegenstandes, unter ihnen die Bilder, seien bedeutungsvoll, dann gibt es verschiedene Möglichkeiten einer Erklärung. Wenn man eine Votivhandlung als einen rituellen Zeichenkomplex definiert, dann kann der Votivgegenstand oder das darauf angebrachte Bild als Bestandteil dieser Handlung in Bezug stehen zu allen anderen Handlungselementen: zu Orten, Zeiten, Ausführenden, Funktionen des Adressaten, zur Semantik des Votums. Unklar ist dabei, ob ein Bezug auf subjektive individuelle Erfahrungen des Ausführenden denkbar ist; ein solcher Bezug wäre dann durch historische Methoden und durch Zeichentheorie meistens wohl nicht nachvollziehbar. Im folgenden wird, ausgehend jeweils vom einzelnen Beispiel, untersucht, ob und wie die Bilder die Semantik der Votivhandlung möglicherweise ergänzen.

---

[74] *IG* X 2,1 Nr. 107 = *RICIS* 113/0505 (aus dem Serapeion von Thessaloniki, um die Mitte des 2. Jhs. v. Chr.).

[75] Aspekte einer Untersuchung der Mysterien-Terminologie sowie der Versuch einer Identifizierung gemeinsamer Charakteristika von Mysterienkulten finden sich jetzt etwa bei P. Pakkanen, *Interpreting Early Hellenistic Religion: A Study Based on the Mystery Cult of Demeter and the Cult of Isis*, Papers and Monographs of the Finnish Institute at Athens 3 (Helsinki, 1996), pp. 65–71.—Eine explizite Nachricht über «Geheimlehren» vermutlich der ägyptischen Gottheiten bei den Alamannen überliefert für das 4. Jh. n. Chr. Ammianus Marcellinus (16,12,25): der Alamannenfürst Mederich habe, «unterrichtet in gewissen griechischen Geheimlehren» (*doctus quaedam Graeca arcana*), nach der Rückkehr aus Gallien den Namen seines Sohnes Agenarich in Serapio geändert. Auffällig ist hier, daß die Geheimlehren, unter denen angesichts des Namens Serapio in der Forschung diejenigen der ägyptischen Gottheiten verstanden werden, als *Graeca arcana* bezeichnet werden. Cf. zu der Stelle auch Grimm, *Zeugnisse*, p. 90 mit Anm. 2 und 3.

Auf den Altären der Afleugus-Töchter aus St. Gereon zu Köln (Kat.-Nr. 3 und 4) sind auf den Seitenfeldern Bäume mit runden Früchten eingeritzt. Auch auf den Schmalseiten des Altaroberteils Kat.-Nr. 8 sind Bäume dargestellt. Es wäre naheliegend, diese Darstellungen mit dem Beinamen der Isis Frugifera in Zusammenhang zu bringen. Dieser Beiname ist auf der allerdings hinsichtlich ihrer Echtheit umstrittenen Inschrift aus Voorburg (Kat.-Nr. 11) genannt, nicht aber auf den Inschriften in Köln. Daß Darstellungen von Bäumen in Köln auch auf Inschriftensteinen für andere Gottheiten häufig vorkommen,[76] muß nicht gegen diese Deutung sprechen.

Weitere Funde aus Köln aus St. Gereon und St. Ursula zeigen eine thronende Isis (Kat-Nr. 5 und 6). Es sind keine anikonischen Zeichen sichtbar; der Kopf und beide Arme sind verloren. Von anderen Darstellungen der sitzenden Isis, darunter die Marmorstatue von der Akropolis in Fiesole an Isis Taposiris,[77] unterscheiden sich die Kölner Bilder durch den Thron; dieser findet sich noch auf einer alexandrinischen Prägung hadrianischer Zeit,[78] die die thronende Isis mit Szepter und Sistrum zeigt. Vergleichbar erscheinen das höhergestellte Bein und der schräg über die Knie gelegte Mantel. Es stellt sich die Frage, ob diese Sitzbilder den Typus eines Kultbildes wiedergeben. Die alexandrinische Münze legt die Überlegung nahe, ob es sich hier um eine Kultbildikonographie alexandrinischer Herkunft handeln könnte.[79]

Der Beneficiarieraltar aus Stockstadt (Kat.-Nr. 14) mit Dedikation an Iuppiter Optimus Maximus conservator und die «übrigen Gottheiten» ist mit reliefierten Büsten von Iuppiter und, in einem eigenen Bildfeld, von Isis und Serapis versehen. Zwischen den Büsten der Isis und des Serapis ist ein Kerykeion dargestellt. Auf der linken Seite des Steines ist ein Blitzbündel, auf der rechten ein Füllhorn abgebildet. Eine Weihung an die ägyptischen Gottheiten ist im Text nicht explizit ausgedrückt. Die Namen «Isis» und «Serapis» stehen im Nominativ, nicht im Dativ der Dedikation; man würde sie daher eher als Bildbeischriften denn als Votivinschriften interpretieren. Es liegt aber nahe zu vermuten, daß in dem Sammelbegriff *ceteri dii* auch Isis und Serapis eingeschlossen sind. Unklar ist, was dazu führte, daß gerade diese Gottheiten aus einer nicht näher definierten Menge «übriger Götter» gesondert dargestellt wurden. Die anikonischen Götterzeichen sind problemlos zuzuordnen, soweit es den Blitz des Iuppiter und das Füllhorn der Isis betrifft. Das Kerykeion ist mit den im Text genannten und bildlich dargestellten Gottheiten selbst nicht zu verbinden. Es ist jedoch möglich, es dem Anubis zuzuordnen, in dem Hermes bzw. Merkur wiedererkannt werden und der deshalb mit deren Zeichen dargestellt wird.[80] Auch Anubis könnte dann vielleicht zu den *ceteri dii* gezählt werden. Wenn diese Interpretation zutrifft, ist die Inschrift ein Beleg dafür, daß die Darstellung von Gottheiten einerseits und anikonischen Zeichen andererseits nicht immer streng einander zugeordnet sein müssen. Eher scheint es, daß durch die anikonischen Zeichen auf die Gottheiten auch ohne explizite Nennung oder Darstellung verwiesen werden kann.[81]

---

[76] Cf. Galsterer, Galsterer, *Neue Inschriften aus Köln III*, pp. 86 sq. Nr. 3 (an Iuppiter Optimus Maximus, die Laren und die «Sedes»), p. 91 Nr. 10 (an Iuppiter Optimus Maximus), p. 92 Nr. 12 (an Liber Pater), p. 93 Nr. 14 (an die aufanischen Matronen), pp. 96 sq. Nr. 20 (an Osiris) und pp. 98 sq. Nr. 24 (fragmentiert; Adressat unklar).

[77] Darstellungen der sitzenden Isis sind zusammengestellt bei Tran tam Tinh, Art. Isis, in *LIMC* V (1990), pp. 761–796, hier p. 769, Nr. 79–84 Taf. 506. Zur Statue von Fiesole, s. L. Bricault, «Isis dolente», *BIFAO* 92 (1992), pp. 38–39 Taf. 12; Arslan, *Iside*, p. 480 Nr. V.136 mit Abb. (2. Jh. n. Chr.); zur Inschrift: *SIRIS* 564 = *RICIS* 511/0102. Vom Typus des Sitzbildes her grundsätzlich vergleichbar erscheinen auch die Darstellungen der «Isis lactans».

[78] Tran tam Tinh, Art. Isis, in *LIMC* V (1990), p. 769, Nr. 79, Taf. 506 (133/4 n. Chr).

[79] An eine alexandrinische Kultstatue als Vorbild denkt auch schon Grimm, *Zeugnisse*, pp. 133 sq. mit Anm. 1.

---

[80] Belege sind z B. das Seitenrelief eines Altars in den Kapitolinischen Museen aus dem 2. Jh. n. Chr. und eine kaiserzeitliche Statue des Anubis mit Kerykeion in Neapel: *Iside*, pp. 386 sq. Nr. V.2 und 449 Nr. V.80; ferner das November-Bild auf einem Mosaik in El Djem, Tunesien: L. Bricault, «Les Anubophores», *BSÉG* 24 (2000–1), pp. 29–42, hier pp. 40 sq. Abb. 5. Diese und weitere Darstellungen des Anubis mit Kerykeion finden sich bei J. Leclant, Art. Anubis, in *LIMC* I (1981), pp. 832–873 Nr. 1–18, 26–31, 36, 49, 53, 58–60, 62, 64, 72.—Darstellungen der Ankunft der Io in Kanopos in der pompejanischen Wandmalerei zeigen eine Gestalt mit vorgestreckten Armen, die in der Rechten ein Sistrum, in der Linken ein Kerykeion hält. Wie auf dem Relief aus Stockstadt ist Anubis selbst nicht dargestellt. Cf. *Iside*, pp. 342 (aus dem Isis-Heiligtum von Pompeji) und 439 (aus der Casa del Duca).

[81] Eine mögliche Parallele könnte eine andere Kölner Weihinschrift bieten, deren Adressaten nach H. und B. Galsterer als *praesentissima numina et Matronae Suebae* zu ergänzen sein könnten: Galsterer, Galsterer, *Neue Inschriften aus Köln*, pp. 95 sq. Nr. 19. Auf der Schmalseite sind ein Füllhorn, ein Kerykeion und ein Geldbeutel abgebildet; man darf überlegen, ob zu den hier gemeinten Adressaten auch Fortuna und Merkur oder funktionsgleiche Gottheiten gehören.—Die anderen bei Vidman aufgeführten Belege für Erwähnungen von *theoi alloi* oder *ceteri dii* sind nicht mit

Der Träger der erst kürzlich veröffentlichten Inschrift an Isis aus Köln Kat.-Nr. 1 ist eine tönerne und in der Mitte mit einem Loch versehene Scheibe von *ca* 5 cm Durchmesser. Aufgrund der einseitig in leichtem Relief angegebenen Speichen[82] ist gesichert, daß es sich um die Darstellung eines Rades handelt. Die Form, die dem Inschriftenträger hier verliehen wurde, ist auffällig; unter den bislang publizierten Isis-Inschriften aus den germanischen Provinzen ist sie einzigartig. Warum wurde sie gewählt? Diese Fragestellung setzt voraus, daß die formalen Eigenschaften des Votivgegenstandes in einem bedeutungsvollen Bezug zu anderen Bestandteilen der Kulthandlung stehen; sie setzt außerdem voraus, daß das Rad nicht Bestandteil eines größeren Gegenstandes ist.[83] Brigitte Galsterer geht davon aus, daß das Tonrad von einem Arbeiter in einer Töpferwerkstatt während der Arbeit angefertigt wurde.[84] So erklärt sie auch die vor dem Brand aufgetragene Inschrift.

Hier soll eine andere Möglichkeit überlegt werden, nämlich diejenige, daß die Form des Votivgegenstandes bewußt gewählt wurde und auf die Funktion der in dem Votum adressierten Gottheit Bezug nimmt. Man könnte dann an Isis in der Funktion der Tyche oder Fortuna denken. Diese Funktion der Isis ist häufig belegt;[85] in mehreren Weihinschriften ist sie durch die Bildung des zusammengesetzten Theonyms Isityche ausgedrückt;[86] Isis Tyche Protogeneia ist auf Delos belegt.[87] Im Isis-Heiligtum von *Aquileia* kam eine Weihung an Fors Fortuna zu Tage,[88] deren Plazierung in dem Heiligtum auf einem Wiedererkennen der Gottheit Fortuna in Isis beruhen dürfte.

---

aussagekräftigen Darstellungen versehen; cf. *SIRIS* 136, 138, 323, 666 und 674 (= *RICIS* 202/1401, 202/1203, 301/0301, 613/0702 und 614/0401).

[82] Galsterer, *Neue Weihung*, p. 301.

[83] Solche Räder sind in Köln an kleinformatigen Pferden mit Reiter belegt, die als Kinderspielzeug interpretiert wurden. Galsterer erwähnt in ihrer Publikation des Rades keinerlei Hinweise auf einen solchen Zusammenhang. Cf. Galsterer, *Neue Weihung*, p. 302 mit Anm. 10.

[84] *Ibid.*

[85] Zu Isis-Fortuna cf. Grimm, *Zeugnisse*, pp. 60 sq. mit Belegen; Tran tam Tinh, Art. Isis, in *LIMC* V (1990) pp. 784–786 und 794 sq.

[86] *CIL* XIV, 2867 = *SIRIS* 528 = *RICIS* 503/0602 (Statuenweihung aus Praeneste; zugehörige Statuen verloren); *SIRIS* 412 = *RICIS* 501/0139 (aus Rom, verloren), 492 = *RICIS* 504/0216 (Pompeji) und 634 = *RICIS* 515/1001 (Mamma/Gallia Cisalpina; kaiserzeitlich); cf. weitere Belege in L. Bricault, *Myrionymi*, pp. 71–72, wie *RICIS* 113/0216 (Dion) und 114/1902 (Neine/Thracia, 78 n. Chr.).

[87] P. Roussel, *Les cultes égyptiens à Délos du III^e^ au I^er^ siècle av. J.-C.* (Paris, 1916), Nr. 119 und 120 (= *RICIS* 202/0283–284).

[88] *SIRIS* 614 = *RICIS* 515/0116.

Auf Rhodos fand sich eine Weihung zugleich an Isis und Tyche,[89] in Lyon an Isis und Fortuna.[90] Das Rad gehört zu den Zeichen der Gottheit Tyche/Fortuna;[91] bildliche Darstellung der Fortuna mit Rad lassen sich zahlreich nachweisen.[92] Soweit die Argumente für die Annahme, das Rad könnte einer Isis in ihrer Funktion als Fortuna geweiht sein. Es gibt allerdings auch Gesichtspunkte, die eher dagegen sprechen. So sind aus den germanischen Provinzen einschließlich Köln keine Weihungen an Isis-Tyche oder Isis-Fortuna bekannt, es sind jedoch Darstellungen der Isis-Fortuna in der üblichen Ikonographie mit Isis-Tracht, Steuerruder und Füllhorn aus Köln belegt; ob diese Funde aus derselben Stadtgegend stammen wie das Tonrad, geht aus den Daten bei Grimm nicht hervor.[93] Eine Darstellung nicht nur der Fortuna, sondern der Isis-Fortuna mit Rad zu finden, erweist sich als schwierig.[94] Es existieren jedoch Darstellungen der Isis als *Panthea* mit Rad.[95] Weitere Tonräder als Votivgegenstände im Isis-Kult sind weder bei Vidman nachgewiesen noch bei Grimm noch im Mailänder Isis-Katalog.[96] Ob hier tatsächlich eine Weihung an eine Isis in der Funktion der Fortuna vorliegt, kann auf der Basis der hier vorgetragenen Überlegungen also nicht mit letzter Sicherheit entschieden werden. Sollte diese Überlegung aber zutreffen, dann wäre die Funktion der durch das Votum adressierten Gottheit nicht durch ein Epitheton, sondern durch die Form des Votivgegenstands ausgedrückt. Daß die Inschrift vor dem Brand aufgetragen ist,[97] könnte für diese Annahme sprechen, denn auf diese Weise ist gesichert, daß der Gegenstand vom Zeitpunkt seiner Herstellung an als Votivgegenstand für die Gottheit Isis gedacht war: Als Alternative zu Galsterers Überlegung, das Tonrad sei von dem Ausführenden der Weihung selbst hergestellt, könnte man auch an eine Auftragsarbeit denken.

---

[89] *SIRIS* 180 = *RICIS* 204/0109.

[90] *SIRIS* 745 = *RICIS* 607/0102.

[91] Zum (einzelnen) Rad als Zeichen verschiedener Gottheiten und mythischer Gestalten, insbesondere jedoch der Tyche bzw. Fortuna: P. Preston, *Metzler Lexikon antiker Bildmotive* (Stuttgart, 1997) p. 141 *s. v.* Rad.

[92] Cf. F. Rausa, Art. Fortuna, in *LIMC* VIII (1997), pp. 125–141, hier p. 129 Nr. 48b Taf. 95 (Relief aus Castlecary, in Glasgow, antoninisch: Fortuna mit Füllhorn; Rad neben dem rechten Fuß), p. 129 Nr. 50 mit Abb. (Terrakotta-Medaillon, fragmentiert, aus Vienne, in Vienne, 1. Jh. n. Chr.: Fortuna mit Steuerruder, Rad, Ähre), p. 132 Nr. 102b Taf. 99 (Weihinschrift an Fortuna CIL XIII, 6567, aus Miltenberg, um 350 n. Chr.: Räder zu beiden Seiten der Inschrift unterhalb der Reliefdarstellung) und p. 132 Nr. 105a Taf. 100 (römische Prägung, 194/5 n. Chr.: thronende Fortuna, Rad neben oder unter dem Thron).

[93] Bronzene Isis-Fortuna-Statuetten aus Köln: Grimm, *Zeugnisse*, pp. 145–147 Nr. 26, 28 und 29; ein Ring mit geschnittenem Stein vielleicht aus Köln: Grimm, *Zeugnisse*, p. 149 Nr. 32 Taf. 25,2. Cf. S. Ritter, «Bronzestatuetten aus Köln: Versuch einer Vernetzung», *KJ* 32 (1999), pp. 727–737, hier pp. 732 sq. mit Abb. 8 (RGM Inv. 4224, um 150 n. Chr.). Der exakte Fundort dieser Statuette ist bei Ritter nicht angegeben.

[94] Zu den Zeichen der Isis mit den Funktionen der Fortuna gehören üblicherweise Füllhorn, Steuerruder und «basileion»; cf. Tran tam Tinh, Art. Isis, in *LIMC* V (1990) pp. 784–786 Nr. 303–318 Taf. 520–523 und pp. 794 sq. Eine Isis mit dem Rad-Zeichen ist unter den abgebildeten Beispielen nicht zu finden.

[95] Auf der Darstellung Tran tam Tinh, Art. Isis, in *LIMC* V (1990) p. 786 Nr. 319h mit Abb. scheint, soweit die Umzeichnung der heute verlorenen Statuette dies erkennen läßt, neben dem rechten Fuß der Isis-Figur ein Rad angegeben; Tran tam Tinh erwähnt dieses Detail in seinem Eintrag nicht.

[96] Cf. die Indices bei *SIRIS* pp. 341–361 und bes. den *«index archaeologicus»* pp. 356–360; Grimm, *Zeugnisse*, pp. 267–303 (Generalregister); *Iside*, Abbildungen.

8. *Die Inschriftenträger, das Kultgerät und abschließende methodische Überlegungen*

Noch offen ist die Frage der Kultgeräte, die, wenn sie als solche sicher identifizierbar sind, ebenfalls einen Hinweis auf Isis-Kult beinhalten können. Die Voraussetzung für eine sichere Identifizierbarkeit als Kultgerät ist die Zuweisbarkeit zu einem gesicherten sakralen Kontext.[98] Ein solcher Kontext ist gesichert, wenn ein Gegenstand aus einem Heiligtum stammt oder wenn auf dem Gegenstand eine Votivinschrift angebracht ist. Er ist wahrscheinlich, wenn mehrere Gegenstände, die als Kultgerät deutbar sind, an derselben Stelle zutage kommen. Er ist auch dann wahrscheinlich, wenn ein Gegenstand aufgrund besonderer formaler Eigenschaften mit Beschreibungen von Kulthandlungen in literarischen Texten in Verbindung gebracht werden kann. Das trifft zu beispielsweise im Fall der archäologisch in einigen Provinzen nachweisbaren schiffsförmigen Lampen, die man aufgrund einer Nachricht bei Apuleius mit dem Isis-Kult in Verbindung bringen kann.[99] Die Bestimmung eines Gegenstandes als Kultgegenstand ist unsicher, wenn ein Fund isoliert ist, wie etwa das einzelne Sistrum, das in der Villa von Großsachsen im Rhein-Neckar-Kreis gefunden wurde und das in der Publikation als Beleg für einen Isis-Kult in der Villa aufgefaßt wurde.[100] Daß ein Gegenstand formal ein ägyptisches oder ägyptisierendes Motiv aufweist, ist allein noch kein ausreichender Hinweis darauf, daß es sich um einen Kultgegenstand handele. Solche methodischen Überlegungen sind es, die im Fall der vorliegenden Übersicht über Kulte der Isis in den germanischen Provinzen zu einer Konzentration auf die Inschriften geführt haben.

---

[97] Galsterer, *Neue Weihung*, p. 301. Es wurden zwei Graffiti übereinander aufgebracht; das Wort *Isidi* war laut Galsterer in beiden Fällen gleichlautend.

[98] Zu diesem methodischen Problem cf. *supra* Abschnitt 1 bes. Anm. 7.

[99] Cf. *supra* Abschnitt 2.

ANHANG

KATALOG DER PUBLIZIERTEN WEIHINSCHRIFTEN AN ISIS AUS DEN GERMANISCHEN PROVINZEN.[101]

Nr. 1

Nachbildung eines Rades aus Ton; 2. Hälfte 2. Jh. n. Chr.; Köln (Deutschland; Germania inferior): Baustelle Ladenstadt, zwischen Breite Straße und Glockengasse. Köln, Römisch-Germanisches Museum (RGM) Inv. 81.281.—Lit.: B. Galsterer, «Eine neue Weihung an Isis aus Köln», *KJ* 32 (1999), pp. 301–303; *AE*, 1999, Nr. 1097; *RICIS* 610/0113.

Isidi/ [Lu?]canus/ Riigilli/ Supiirbus

Nr. 2

Altar aus Kalkstein; 2. Hälfte 2. Jh. n. Chr.; aus Köln (Deutschland; Germania inferior): St. Gereon, Pfeiler des Dekagons, Nordseite.

---

[100] A. Hagendorn, «Ein *sistrum* aus der *villa rustica* von Großsachsen, Rhein-Neckar-Kreis, Baden-Württemberg», *Germania* 74, H. 2 (1996), pp. 562–571, hier p. 570.

[101] Nicht aufgenommen wurde, da der Fundort unbekannt ist, das Fragment eines Fingerrings aus Silber mit der griechischen Weihinschrift *ΙΣΙ*: Berlin, Staatliche Museen, Antikenabteilung Inv. F. 1004, 3. Jh. n. Chr., Grimm, *Zeugnisse*, p. 18 Nr. 1 und pp. 86 sq. Gerade bei einem so kleinformatigen und leichtgewichtigen Gegenstand ist ein Transport über weitere Entfernungen hin möglich, wobei sich diese Überlegung auf Transporte sowohl in der Antike als auch in moderner Zeit bezieht. Der Ring läßt sich laut Grimm typologisch mit anderen Ringen aus dem rheinischen Raum vergleichen; offen bleibt allerdings die Gegenprobe, ob Vergleiche mit Ringtypen aus anderen Gebieten nicht ebenfalls möglich wären. Auch die Inschrift in griechischer Sprache wäre im Kontext der hier behandelten Beispiele als Einzelfall auffällig und erklärungsbedürftig. Zu den Kölner Fingerringen, ihrer Typologie und ihrer sozialgeschichtlichen Interpretation vgl. jetzt N. Ergün, «Der Ring als Statussymbol», *KJ* 32 (1999), pp. 713–725.

Köln, im Besitz der Kirchengemeinde, Abguß im RGM.—Lit.: K. Parlasca, «Die Isis- und Sarapisverehrung im römischen Köln», *KJ* 1 (1955), p. 18 Nr. 4; *AE*, 1956, Nr. 244; H. Schoppa, *Römische Götterdenkmäler in Köln*, in F. Fremersdorf (*ed.*), *Die Denkmäler des römischen Köln* 22 (Köln, 1959), p. 71 Nr. 114 Taf. 93; Grimm, *Zeugnisse*, pp. 135 sq. Nr. 16 Taf. 17; B. Galsterer, H. Galsterer, *Die römischen Steininschriften aus Köln* (Köln, 1975), p. 21 Nr. 44 Taf. 10; *SIRIS* 721; G. Ristow, *Römischer Götterhimmel und frühes Christentum: Bilder zur Frühzeit der Kölner Religions- und Kirchengeschichte* (Köln, 1980), p. 125 Abb. 56; W. Schäfke, *St. Gereon in Köln* (Köln, 1984), pp. 3 sq. Abb. 4; F. Mora, *Prosopografia Isiaca 1*, p. 493 Nr. 5; *Epigraphische Datenbank Heidelberg (EDH)* Nr. HD018954 (Scheithauer; bearbeitet 1995); M. Haase, «*Signum in modum liburnae figuratum* (Tacitus, *Germania* 9,1): Überlegungen zum Beginn des Isis-Kults in Germanien», in W. Spickermann *et al.*, (*edd.*), *Religion in den germanischen Provinzen Roms*. Kongreß Bad Homburg 1998 (Tübingen, 2001), Nr. 1; *RICIS* 610/0105.

> *Isidi/Myrio/nymo/[---]tius/[---]us/[ex] voto/suscepto/s(olvit) l(ibens) m(erito) l(ocus) d(atus) d(ecreto) d(ecurionum)*

Nr. 3

Altar aus Kalkstein (fragmentiert); auf der linken Seitenfläche Baum mit runden Früchten; Ende 2.–3. Jh. n. Chr.; aus Köln (Deutschland; Germania inferior): St. Gereon—Atrium Nordflügel. Köln, RGM Inv. 84.418.—Lit.: *Ausgrabungen im Rheinland* 83/84 (1984), p. 253; B. Galsterer, H. Galsterer, «Neue Inschriften aus Köln III: Funde der Jahre 1983–1987», *KJ* 20 (1987), pp. 87 sq. Nr. 4 Abb. 4; *AE*, 1990, Nr. 729; W. Spickermann, «*Mulieres ex voto»: Untersuchungen zur Götterverehrung von Frauen im römischen Gallien, Germanien und Rätien (1.–3. Jh. n. Chr.)* (Bochum, 1994), pp. 362 sq.; *EDH* Nr. HD017772 (Niquet, bearbeitet 1997); Haase, *Signum*, Nr. 2; *RICIS* 610/0107.

> *Is[i]d[i]/sacru[m]/Iulia A[f]/[leugi]/f(ilia) [---]/[------]/v(otum) s(olvit) l(ibens) m(erito)*

Nr. 4

Altar aus Kalkstein; auf den Seitenflächen Bäume mit Früchten; um 200 n. Chr.; aus Köln (Deutschland; Germania inferior): St. Gereon, Atrium Nordflügel. Köln, RGM Inv. 82.105.—Lit.: *Ausgrabungen im Rheinland* 83/84 (1984), p. 253; Galsterer, Galsterer, *Neue Inschriften aus Köln III*, p. 88 Nr. 5 Abb. 5; *AE*, 1990, Nr. 730; Spickermann, *Mulieres ex voto*, pp. 362 sq.; *EDH* Nr. HD 017775 (Niquet, bearbeitet 1997); Haase, *Signum*, Nr. 3; *RICIS* 610/0108.

Isidi/ Valeria/ Afleugi/ f(ilia) Hansuia/ v(otum) s(olvit) l(ibens) m(erito)

Nr. 5
Statuette einer thronenden Isis aus Kalkstein; 3. Jh. n. Chr.; Köln (Deutschland; Germania inferior); St. Gereon, Atrium Nordflügel. Köln, RGM Inv. 84.408.—Lit.: *Ausgrabungen im Rheinland* 83/84 (1984) p. 253; Galsterer, Galsterer, *Neue Inschriften aus Köln III*, p. 88 Nr. 6 Abb. 6; Haase, *Signum*, Nr. 4; *RICIS* 610/0111.

Deae Isidi

Nr. 6
Statuette einer thronenden Isis aus Kalkstein; 2./3 Jh. n. Chr.; aus Köln (Deutschland; Germania inferior): St. Ursula, verbaut in eine Mauer, sekundär als Kapitell bearbeitet. Köln, RGM Inv. 29.306.—Lit.: CIL XIII, 8190; H. Lehner, «Orientalische Mysterienkulte im römischen Rheinland», *Bonner Jahrbücher: Jahrbücher des Vereins von Altertumsfreunden im Rheinlande* 129 (1924), p. 78 Nr. 128; Römisch-Germanische Kommission des Deutschen Archäologischen Instituts (*ed.*), *Germania Romana: Ein Bilder-Atlas 4: Die Weihedenkmäler*, mit Erläuterungen von F. Koepp (Bamberg, 1928), p. 53 Taf. 32,4; Parlasca, *Isis- und Sarapisverehrung*, p. 18 Nr. 1; Schoppa, *Götterdenkmäler*, p. 71 Nr. 113 Taf. 92; Grimm, *Zeugnisse*, pp. 132–134 Nr. 14 Taf. 19–21; *SIRIS* 718; Tran tam Tinh, Art. Isis, in *LIMC* V (1990), p. 769 Nr. 82 Taf. 506; Galsterer, Galsterer, *Steininschriften*, p. 20 Nr. 42 Taf. 9; Clerc, in *Iside*, p. 559 Nr. VI.15 mit Abb.; Dunand, *Isis*, pp. 148 sq. mit Abb.; Haase, *Signum*, Nr. 5; *RICIS* 610/0102.

Isidi Invicte

Nr. 7
Statuette eines Stieres aus Kalkstein; 2. Hälfte 2. Jh. n. Chr.; aus Köln (Deutschland; Germania inferior): St. Ursula, westlicher Teil des Turmes, Fundamentverfüllung. Köln, RGM.—Lit.: Grimm, *Zeugnisse*, pp. 134 sq. Nr. 14a Taf. 40; Galsterer, Galsterer, *Steininschriften*, p. 20 Nr. 41 Taf. 9; Ristow, *Römischer Götterhimmel*, p. 125 Abb. 57; Haase, *Signum*, Nr. 6; *RICIS* 610/0110.

Isidi

Nr. 8

Oberteil eines Altars aus Kalkstein; auf den Schmalseiten Bäume; 2.–3. Jh. n. Chr.; aus Köln (Deutschland; Germania inferior): Maria-Ablaßplatz. Köln, RGM Inv. 1.—Lit.: CIL XIII, 8191; Lehner, *Mysterienkulte*, p. 78 Nr. 129; Parlasca, *Isis- und Sarapisverehrung*, p. 18 Nr. 2; Schoppa, *Götterdenkmäler*, p. 71 Nr. 115 Taf. 94; Grimm, *Zeugnisse*, p. 135 Nr. 15 Taf. 16,1; *SIRIS* 719; Galsterer, Galsterer, *Steininschriften*, p. 20 Nr. 43 Taf. 10; Haase, *Signum*, Nr. 7; *RICIS* 610/0103.

Isidi Invic[te]

Nr. 9

Tonkrug unbekannter Form; undatiert; aus Köln (Deutschland; Germania inferior); Fundstelle unbekannt. Ehemals Bad Homburg, Saalburgmuseum. Vermißt.—Lit.: Lehner, *Mysterienkulte*, p. 79 Nr. 139; Parlasca, *Isis- und Sarapisverehrung*, p. 19 Nr. 8; Grimm, *Zeugnisse*, p. 137 Nr. 17; *SIRIS* 723; Haase, *Signum*, Nr. 8; *RICIS* 610/0109.

Isidi

Nr. 10

Bronzeplakette; undatiert; möglicherweise aus Köln (Deutschland; Germania inferior); Fundstelle unbekannt. Bonn, Rheinisches Landesmuseum Inv. 39,8.—Lit.: Lehner, *Mysterienkulte*, p. 48 Abb. 1 und p. 78 Nr. 132; *AE*, 1945, Nr. 2; Parlasca, *Isis- und Sarapisverehrung*, p. 18 Nr. 3; Grimm, *Zeugnisse*, pp. 137 sq. Nr. 18 Abb. 19; *SIRIS* 722; Mora, *Prosopografia isiaca*, p. 497 Nr. 33; *EDH* Nr. HD019734 (Niquet; bearbeitet 1995); Haase, *Signum*, Nr. 9; *RICIS* 610/0106.

Isidi Augu(stae)/Q(uintus) Fufius Rige/dus sacerd(os)

Nr. 11

Verloren; angeblich aus Forum Hadriani/Voorburg (Niederlande; Germania inferior). Echtheit umstritten.—Lit.: CIL XIII, 1337*; *SIRIS* 724; Mora, *Prosopografia isiaca*, p. 498 Nr. 43; Y. Le Bohec, «Isis, Sérapis et l'armée romaine sous le Haut-Empire», in *De Memphis à Rome*, p. 137; Haase, *Signum*, Nr. 10; *RICIS* *610/0201.

I(ovi) O(ptimo) M(aximo) Sarapi/Isidi Frugifer<ae>/Caelesti Fortun(ae)/Bono Evento//Felicitati Lari/viali e[t] Genio/loci L. Lucretius/Pal(atina) Fausti-

nian(us)/(centurio) leg(ionis) I M(inerviae) p(iae) <f(elicis)> pro se//suis<que> r. v(otum) l(ibens) consac(ravit)

Nr. 12
(Wein-)Krug (*lagona*) aus Ton; 1./2. Jh. n. Chr.; aus Le Rondet (Schweiz; Germania superior): bei der römischen Brücke.—Lit.: C. Buchiller, «A propos de la cruche inscrite du Rondet», *Service archéologique cantonal: Archéologique Fribourgeoise: Chronique archéologique 1986* (1989), pp. 140–146; *RICIS* 609/0201.

lagona
Is(i)idi

Nr. 13
Bauinschrift; 2.–3. Jh. n. Chr.; aus *Aquae Helvetiorum*/Baden bei Zürich (Schweiz; *Germania superior*). Wettingen, Kirche.—Lit.: CIL XIII, 5233; Lehner, *Mysterienkulte*, pp. 48 und 77, Nr. 108; *SIRIS* 714; Malaise, *Diffusion*, p. 1663; Mora, *Prosopografia isiaca*, p. 493 Nr. 3 und 4, p. 499 Nr. 52; Spickermann, *Mulieres ex voto*, pp. 305 sq.; Dunand, *Isis*, p. 148; Haase, *Signum*, Nr. 11; *RICIS* 609/0101.

Deae Isidi templum a solo/L. Annusius Magianus/de suo posuit vik(anis) Aquensib(us)/ad cuius templi ornamenta//Alpinia Alpinula coniunx/et Peregrina fil(ia) (denarios) C dede/runt l(ocus) d(atus) d(ecreto) v(icanorum)

Nr. 14
Altar aus Sandstein; Ende 2./Anfang 3. Jh. n. Chr.; aus Stockstadt (Deutschland; *Germania superior*). Bad Homburg, Saalburgmuseum.—Lit.: CIL XIII, 6638; *AE*, 1899, Nr. 12; Lehner, *Mysterienkulte*, p. 77 Nr. 120; Grimm, *Zeugnisse*, pp. 201–203 Nr. 112 Taf. 36; *SIRIS* 715; E. Schallmayer *et al.*, *Der römische Weihbezirk von Osterburken* 1 (Stuttgart, 1990), pp. 165 sq. Nr. 182 mit Abb.; Dunand, *Isis*, p. 148; *EDH* Nr. HD 020176 (Gruenais; bearbeitet 2001); Mora, *Prosopografia isiaca*, p. 497 Nr. 38 und p. 499 Nr. 55; Le Bohec, *art. c. ad* Kat.-Nr. 11, p. 134; Haase, *Signum*, Nr. 12; *RICIS* 609/0301.

I(ovi) O(ptimo) M(aximo)//Is/is//Sa/ra/pis//Conserva[t]ori/ceteris diis dea/busque e[t]/Genio Iuni Victori/ni co(n)s(ularis)/C(aius) Secionius/Senilis b(ene)f(iciarius) co(n)s(ularis)/v(otum) s(olvit) l(ibens) m(erito)

Nr. 15

Fragment eines Sistrumgriffs aus Bronze; undatiert; aus Nida/Heddernheim (Deutschland; Germania superior). Mainz, Mittelrheinisches Landesmuseum Inv. R 2419; evtl. verloren.—Lit.: CIL XIII, 7378; Lehner, *Mysterienkulte*, p. 77 Nr. 124; Grimm, *Zeugnisse*, pp. 182 sq. Nr. 84 Abb. 25; *SIRIS* 716; Mora, *Prosopografia isiaca*, p. 501 Nr. 70; Haase, *Signum*, Nr. 13; *RICIS* 609/0401.

L. Ulen./sistru/posit/aerari(us?)

ISIS ET LES DIEUX ÉGYPTIENS DANS LES PROVINCES ALPINES AU HAUT-EMPIRE (ALPES MARITIMES, COTTIENNES, GRAIES, POENINES, RÉTIE, NORIQUE)

par

Simina Cibu et Bernard Rémy*

Tardivement conquises, les provinces alpines ont été constamment traversées par des soldats et des marchands qui ont la réputation d'être les propagateurs des différents «cultes orientaux» dans le monde occidental.[1] Qu'en est-il de la diffusion des cultes égyptiens dans ces régions de passage entre l'Italie, les Gaules et les Germanies? Dans cet exposé, nous ne visons évidemment pas à renouveler l'étude de ces divinités qui répondaient à un intense besoin d'absolu des habitants de l'empire, mais ne leur promettaient pas une survie individuelle après la mort. Plus modestement, nous allons essayer de dresser un bilan des textes épigraphiques et des documents iconographiques concernant les dieux égyptiens qui ont été retrouvés dans les provinces alpines et de comprendre qui étaient leurs dévots.[2]

1. *Les inscriptions*

Nous avons recensé six, peut-être neuf inscriptions «isiaques». Cinq, peut-être six concernent la seule Isis (nn°1–5, 6?); une Isis et Sarapis

---

* Simina CIBU, allocataire de recherche à l'Université «Pierre Mendès-France», Grenoble—CNRS, Centre Camille Jullian, Aix-en-Provence; Bernard RÉMY, professeur d'histoire romaine à l'Université «Pierre Mendès-France», Grenoble—CNRS, Centre Camille Jullian, Aix-en-Provence. Au terme de ce travail, nous tenons à remercier L. Bricault de sa précieuse collaboration. Les observations auxquelles la lecture de ce travail a donné lieu au colloque *Isis dans l'Occident romain* de Lyon ont contribué à améliorer ce texte. Que l'ensemble des intervenants trouve ici l'expression de notre gratitude.

[1] Sur le rôle des soldats, voir les sérieuses réserves de Y. Le Bohec, «Isis, Sarapis et l'armée romaine sous le Haut-Empire», dans *De Memphis à Rome*, pp. 129–145.

[2] Pour visualiser les éléments de cette diffusion, on pourra se reporter à Bricault, *Atlas*, cartes nn°XXV, XXVI et XXVIII.

(n°7); une Jupiter *Optimus Maximus Se(rapis?)* (n°8); une dernière (n°9) est l'épitaphe d'un enfant qui a été probablement consacré à Isis. Même si les provinces alpines ont fourni un matériel épigraphique relativement restreint, ce qui atteste les limites de la romanisation de ces régions de montagnes ou tout au moins le peu d'attrait de leurs habitants pour les inscriptions, c'est un total très faible. C'est peu dire qu'il n'est pas représentatif du culte d'Isis et des dieux égyptiens dans les territoires alpins aux trois premiers siècles de notre ère. Plus ou moins romanisés, les éventuels dévots avaient d'autres pratiques religieuses.

Répartition géographique

Aucun texte n'a été découvert dans les provinces des Alpes occidentales. La Rétie a livré une seule dédicace (n°1) à Augsbourg, la capitale.[3] Avec cinq, peut-être huit inscriptions, le Norique est un peu mieux représenté. Deux documents (nn°4, 5)[4] proviennent de la capitale provinciale, *Virunum*, aujourd'hui Zollfeld près de Klagenfurt. Trois (?) ont été trouvés dans des sanctuaires de montagnes, à Hohenstein (n°2), sur l'Ulrichsberg (n°3) à l'ouest de *Virunum* et peut-être sur le Frauenberg (n°6),[5] dans la cité de *Flauia Solua.* Deux autres textes proviennent de Salzbourg[6] (n°7) et de la ville même de *Solua* (n°8). Le lieu de découverte de la dernière inscription (n°9) est incertain.

Répartition chronologique

Il est indispensable de dater ces trop rares textes pour en faire de véritables documents historiques, mais, en dépit de progrès récents,[7] la datation des dédicaces aux divinités reste très délicate, voire sans issue en l'absence de données assurées (événement historique, date consulaire, noms d'empereurs . . .). Comme le montre le tableau suivant, nous avons la chance de disposer de critères objectifs pour trois inscriptions, ce qui permet de les dater avec précision: pour les six (?) autres, le résultat est beaucoup moins satisfaisant: deux textes sont datés au siècle près, les quatre derniers sont quasiment indatables.

---

[3] *AE*, 1982, 726 (nouvelle lecture évidemment inconnue de *SIRIS* 646); *RICIS* 611/0101.

[4] *AE*, 1956, 44 (*SIRIS* 649; *RICIS* 612/0401); *AE*, 1990, 778 (*RICIS* 612/0402).

[5] *AE*, 1954, 98 (*SIRIS* 650; *RICIS* *612/0501).

[6] H. Vetters, *Pro Austria Romana* 17 (1967), p. 18 (*RICIS* 612/0101).

[7] Voir en dernier lieu, M. Dondin-Payre, M.-Th. Raepsaet-Charlier, «L'onomastique dans l'Empire romain: questions, méthodes, enjeux», dans M. Dondin-Payre, M.-Th. Raepsaet-Charlier (éds), *Noms. Identités culturelles et romanisation sous le Haut-Empire* (Bruxelles, 2001), pp. IX–XIII.

Lieu de découverte	Critères de datation	Date	Références
Ulrichsberg	prosopographie (carrière du dédicant)	71–96	n°3
Hohenstein	prosopographie (carrière du dédicant)	vers 150	n°2
Hohenstein (?)	dédicace aux dieux Mânes, indication de l'âge, épithète affective	II^e siècle	n°9
Augsbourg	*duo nomina*, abréviation d'un gentilice impérial	150–250	n°1
Virunum	année consulaire	221	n°5
Virunum	*tria nomina*	I^{er}–II^e	n°4
Frauenberg	*tria nomina*	I^{er}–II^e	n°6
Salzbourg	–	indéterminée	n°7
Flauia Solua	–	indéterminée	n°8

Attesté épigraphiquement pour la première fois à l'époque flavienne (Isis), le culte des dieux égyptiens semble avoir perduré pendant tout le Haut-Empire.

2. *Les représentations figurées*

Le *corpus* figuré est bien plus étoffé que celui des inscriptions. Nous avons recensé quarante-huit représentations figurées qui évoquent des divinités égyptiennes.[8] Sept, peut-être neuf d'Isis; neuf d'Osiris; six de Sarapis; quatre de Jupiter Ammon; trois d'Anubis; quatre d'Harpocrate; deux de Nefertoum; une d'Apis; une d'Hermès-Thot; deux sistres en bronze; un oushebti, une d'Isis allaitant Horus, trois d'Isis et Sarapis et trois regroupant Isis, Sarapis, Anubis et Harpocrate. Les portraits de jeunes défunts probablement consacrés à Isis (car ils portaient la mèche isiaque) apparaissent sur deux monuments funéraires (nn°9 et 19).

---

[8] Nous n'avons pas retenu ici les objets témoignant d'influences artistiques égyptiennes sans être en relation avec les divinités isiaques: représentations rappelant des types alexandrins, balsamaires en forme de buste de nègre, récipients égyptisants dont le lien au culte n'est pas assuré.

Divinité évoquée	Type d'objet	Lieu	Référence
	Oushebti	Aime (Alpes Graies)	n°12
	Stèle funéraire	*Flauia Solua* (Norique)	n°19
	Sistres en bronze	Kempten (Rétie)	n°54
Anubis	Statuette en bronze	Enns (Norique)	n°17
Anubis	Figurine en terre cuite	Salzbourg (Norique)	n°29
Anubis	Statuette en terre cuite	Bregenz (Rétie)	n°50
Apis	Statuette en bronze	Obertraubling (Rétie)	n°57
Harpocrate	Statuette en bronze	Embrun (Alpes Cottiennes)	n°10
Harpocrate	Statuette en bronze	Spital (Norique)	n°32
Harpocrate	Statuette en bronze	Linz (Norique)	n°22
Harpocrate	Statuette en bronze	Augsbourg (Rétie)	n°49
Hermès-Thot	Statuette en bronze	Regensburg (Rétie)	n°58
Isis	Statuette en bronze	Linz (Norique)	n°23
Isis	Statuette en bronze	Spital (Norique)	n°30
Isis	Statuette en bronze	St Agatha (Norique)	n°36
Isis (?)	Double corne d'abondance en bronze avec *uraeus*	Kempten (Rétie)	n°52
Isis	Couronne isiaque en bronze	Col du Grand-Saint-Bernard (Alpes Poenines)	n°14
Isis	Couronne isiaque en bronze	Spital (Norique)	n°33
Isis (?)	Emblèmes isiaques sur reliefs funéraires	Hohenstein (Norique)	n°20
Isis-*Fortuna*	Statuette en bronze de *Fortuna* panthée aux attributs isiaques	Enns (Norique)	n°18
Isis-Noreia	Statue en marbre	*Virunum* (Norique)	n°39
Jupiter-Ammon	Relief	Hollenburg (Norique)	n°21
Jupiter-Ammon	Représentation sur lampe en terre cuite	Augsbourg (Rétie)	n°48
Jupiter-Ammon	Représentation sur manche de récipient	Faimingen (Rétie)	n°51
Jupiter-Ammon	Représentation sur boucle de ceinturon	Kempten (Rétie)	n°53
Nefertoum	Amulette en céramique	Aime (Alpes Graies)	n°11
Nefertoum	Figurine en terre cuite	Valais (Alpes Poenines)	n°13
Osiris	Statuette en bronze	Enns (Norique)	n°16
Osiris	Statuette en bronze	Obertraun (Norique)	n°24
Osiris	Statuette en bronze	Obertraun (Norique)	n°25
Osiris	Statuette en bronze	Obertraun (Norique)	n°26
Osiris	Statuette en bronze	St-Veit a.d. Glan	n°35

Table (*cont.*)

Divinité évoquée	Type d'objet	Lieu	Référence
Osiris	Statuette en bronze	Seewalchen (Norique) (Norique)	n°34
Osiris	Statuette en bronze	Spital (Norique)	n°31
Osiris	Statuette en bronze	Tacherting (Norique)	n°38
Osiris	Statuette en bronze	Pähl (Rétie)	n°56
Sarapis	Tête en marbre	Salzbourg (Norique)	n°27
Sarapis	Buste décorant un manche de lampe	Salzbourg (Norique)	n°28
Sarapis	Statuette en bronze	Enns (Norique)	n°15
Sarapis	Petit buste en bronze	Augsbourg (Rétie)	n°41
Sarapis	Statuette	*Virunum* (Norique)	n°40
Sarapis	Représentation sur manche en bronze	Nassenfels (Rétie)	n°55
Isis, Horus	Statuette en bronze	Steyr (Norique)	n°37
Isis, Sarapis, Anubis, Harpocrate	Représentation sur couvercle	Augsbourg (Rétie)	n°42
Isis, Sarapis, Anubis, Harpocrate	Représentation sur un fragment de moule	Augsbourg (Rétie)	n°43
Isis, Sarapis, Anubis, Harpocrate	Représentation sur un fragment de moule	Augsbourg (Rétie)	n°44
Isis, Sarapis	Représentation sur fragment de moule de médaillon	Augsbourg (Rétie)	n°45
Isis, Sarapis	Représentation sur fragment de moule de médaillon	Augsbourg (Rétie)	n°46
Isis, Sarapis	Représentation sur fragment de moule de médaillon	Augsbourg (Rétie)	n°47

Répartition géographique

La répartition géographique des sources figurées confirme en quelque sorte celle des inscriptions. Aucun de ces documents n'est issu des Alpes Maritimes; un seul (n°10) a probablement été retrouvé dans les Alpes Cottiennes. Des Alpes Graies et Poenines proviennent quatre représentations, de Rétie, dix-huit; les plus nombreux ont été retrouvés en Norique.

Une amulette de Nefertoum (n°11) et un oushebti anépigraphe (n°12) ont été mis au jour dans les Alpes Graies, dans une nécropole de la capitale *Forum Claudii Ceutronum* (Aime). La découverte près de Binn, dans le haut Valais, d'une autre amulette représentant Nefertoum (n°13) témoigne de l'arrivée de ces petits objets loin de la capitale de la cité, *Forum Claudii Vallensium* et de l'axe transalpin qu'elle gérait: la voie du col du Grand-Saint-Bernard qui a livré, parmi de nombreux autres témoignages de sa fréquentation au Haut-Empire, une couronne isiaque en bronze, aux plumes et au serpent (n°14). En Norique, la distribution des découvertes sur le territoire laisse apparaître des concentrations autour de la capitale et de *Lauriacum*, puis une diffusion assez linéaire, le long des voies reliant *Virunum* au *limes* danubien (Spital) et, vers l'ouest, *Lauriacum* à *Pons Aenii* (près de Rosenheim), par *Ouilaua* et *Iuuauum.* En Rétie, la moitié nord, non alpine, regroupe toutes les découvertes de cette province, dans un espace relativement restreint autour de la capitale.

La répartition sur le territoire des *aegyptiaca* montre leur diffusion dans les centres urbains importants (les capitales provinciales notamment), et le long de la voie stratégique du nord-ouest du Norique. Sur les axes transalpins, exception faite de la découverte du col du Grand-Saint-Bernard, seul le tronçon, au nord de *Virunum*, de la voie du col de Loibl est jalonné de trouvailles.

La concordance relative des cartes de distribution des documents épigraphiques et figurés est notable, mais elle doit être maniée avec prudence, car leur valeur religieuse n'est pas identique. Une dédicace témoigne assurément d'un acte de piété. Il n'en va pas forcément de même des représentations figurées. Pendant longtemps, on a considéré que tout objet qui représentait une divinité (une statuette . . .) ou un mythe (une mosaïque . . .) avait un caractère religieux intrinsèque. Depuis quelques années, notamment sous l'impulsion de J. Scheid, certains historiens estiment qu'un objet n'acquiert cette valeur que s'il a été retrouvé dans un contexte religieux (sanctuaire, chapelle, source sacrée, laraire . . .). Dans la mesure où nous ne possédons pas d'indice de son utilisation dans le culte, il n'aurait qu'une signification «culturelle». Âprement débattue, la question est d'autant plus délicate que rien ne prouve que la religion et la religiosité des Alpins romanisés étaient identiques à celles de nos contemporains. Il n'est donc pas possible de trancher en se fondant sur de simples intuitions et/ou des comparaisons avec la place occupée dans la religion chrétienne par les statuettes de la Vierge ou des saints, trouvées en abondance dans le monde occidental du XIX^e^ et de la première moitié du XX^e^ siècle.

Il ne paraît guère faire de doute que les représentations figurées sur les ustensiles de la vie quotidienne (nn°42–48, 51, 53, 55) n'avaient aucun caractère religieux. Tout au plus, pouvons-nous leur reconnaître une connotation «culturelle». Il est plus délicat de se prononcer sur la réelle signification des petits bronzes et des statuettes en céramique. Fabriqués en grandes séries par des artisans pour une clientèle peu fortunée et très peu exigeante sur leur valeur artistique, ces modestes objets n'étaient sans doute pas acquis par hasard, car les acheteurs disposaient certainement d'un large assortiment. Le choix d'une statuette de tel ou tel dieu était bien un acte volontaire. Il ne semble pas possible de penser que ces images divines faisaient seulement partie du mobilier de la maison des Alpins des classes populaires en tant que décor à bon marché, d'autant plus que certaines pourraient avoir été placées dans le laraire domestique. À l'autre extrémité de l'échelle sociale, les statues en pierre des dieux étaient ordinairement destinées à l'ornementation des jardins et des intérieurs des *uillae* et des *domus* des riches, mais là encore, sauf cas exceptionnel, le choix de telle ou telle divinité ne pouvait être seulement esthétique. Il devait au moins en partie être orienté par les croyances de l'acheteur. Certaines, installées dans des chapelles étaient d'ailleurs d'authentiques statues cultuelles.

En l'état actuel de nos connaissances, deux documents ont été trouvés dans un contexte cultuel: la tête en marbre de Sarapis (n°27) et le manche de lampe décoré du buste de Sarapis (n°28) découverts dans le sanctuaire d'Esculape à Salzbourg.

Répartition chronologique

Les objets dont la fabrication ou l'utilisation a pu être datée sont rares. Les critères externes autorisant une datation précise des documents figurés manquent le plus souvent et les critères stylistiques servent davantage à situer chronologiquement le type iconographique que la fabrication de l'objet lui-même. Par ailleurs, les objets de taille réduite, aisément transportables, ont pu connaître un certain décalage entre le moment de leur fabrication et celui de leur utilisation dans les provinces où ils furent découverts.

Lieu de découverte	Type d'objet	Date[9]	Référence
Obertraubling (Rétie)	Statuette en bronze d'Apis	I^{er} s. av. J.-C.– I^{er} s. apr. J.-C. (date de fabrication)	n°57
Kempten (Rétie)	Attache en bronze décorée de la tête de Jupiter-Ammon	déb. I^{er} s. apr. J.-C.	n°53
Virunum (Norique)	Statue en marbre d'Isis Noreia	117–138	n°39
Enns (Norique)	Statuette en bronze d'Isis *Fortuna* Panthée	mi-II^{e} siècle	n°18
Hollenburg (Norique)	Relief avec Jupiter-Ammon	II^{e} siècle	n°21
Flauia Solua (Norique)	Relief funéraire	II^{e} siècle	n°19
Virunum (Norique)	Statuette de Sarapis	vers 170	n°40
Augsbourg (Rétie)	Buste en bronze de Sarapis	époque sévérienne	n°41
Augsbourg (Rétie)	Couvercle aux divinités égyptiennes (Isis, Sarapis, Harpocrate, Anubis)	fin II^{e}–déb. III^{e} siècle	n°42
Augsbourg (Rétie)	Moule fragmentaire en terre cuite	fin II^{e}–déb. III^{e} siècle	n°43
Augsbourg (Rétie)	Fragment de moule en terre cuite	fin II^{e}–déb. III^{e} siècle	n°44
Augsbourg (Rétie)	Fragment de médaillon en terre cuite	fin II^{e}–déb. III^{e} siècle	n°45
Augsbourg (Rétie)	Fragment de médaillon en terre cuite	fin II^{e}–déb. III^{e} siècle	n°46
Augsbourg (Rétie)	Fragment de médaillon en terre cuite	fin II^{e}–déb. III^{e} siècle	n°47
Regensburg (Rétie)	Statuette en bronze d'Hermès-Thot	III^{e} siècle	n°58

Comme le montre le tableau ci-dessus, les hypothèses de datation touchent quinze documents figurés, soit 31,2 %. C'est un pourcentage relativement faible. En Norique, la chronologie des objets datés s'accorde à celle des inscriptions. La présence en Rétie, dès le début du I^{er} siècle, d'une statuette en bronze d'Apis (n°57) et d'une attache en bronze décorée de la tête de Jupiter-Ammon (n°53) ne peut étayer l'hypothèse de l'existence de célébrations des cultes isiaques dans la province à cette date. Il est plus raisonnable de supposer qu'il s'agissait d'objets apportés par les soldats ayant participé à la conquête des Rètes et des Vindéliciens, achevée en 15 av. J.-C. Aux II^e–III^e siècles les thèmes divins alexandrins apparaissent dans la toreutique et dans la décoration des objets de la vie quotidienne (ou cultuelle ?) sans nous assurer toutefois de l'existence des cultes isiaques dans les cités rétiques.

---

[9] Les dates sont celle proposées par les auteurs cités dans le catalogue.

La majorité[10] des divinités du panthéon alexandrin sont présentes dans le *corpus* des documents figurés. Isis apparaît le plus souvent, en considérant les figurations d'attributs de la déesse[11] (couronne, corne d'abondance avec *uraeus* . . .) comme ses évocations. Avec ses neuf occurrences, Osiris l'égyptien est mieux documenté que Sarapis l'alexandrin, qui ne figure seul qu'à six reprises. Jupiter-Ammon figure sur plusieurs objets de la vie quotidienne: un manche de récipient (n°51), une attache (n°53), une lampe en terre cuite (n°48) et sur un relief (n°21). Des statuettes en bronze ou en terre cuite d'Anubis (n°17, 29, 50), d'Harpocrate (n°10, 49), d'Horus (n°37), d'Hermès-Thot (n°58) de Nefertoum (n°11, 13) et du taureau Apis (n°57) enrichissent le répertoire des *isiaca* issus des provinces alpines. La signification profonde des choix iconographiques—qui n'étaient probablement pas arbitraires—nous échappe. Si certains de ces objets ont pu voyager dès l'époque antique, ce ne fut pas le cas pour tous . . . et nous n'avons, de toute façon, pas les moyens de mesurer ces déplacements.[12] Il reste qu'en raison de la nature hétéroclite des objets répertoriés et de la difficulté de leur exploitation historique, le nombre relativement élevé des documents figurés (ils sont tout de même bien plus nombreux que les inscriptions et les sanctuaires archéologiquement attestés)[13] ne doit pas être considéré comme un révélateur crédible de la diffusion des cultes isiaques dans les provinces alpines.

---

[10] Si l'on considère le panthéon isiaque tel que défini par L. Bricault, «Bilan et perspectives dans les études isiaques», dans E. Leospo, D. Taverna (éds), *La Granda Dea tra passato e presente*, Tropi isiaci 1 (Torino, 2000), p. 91; cf. les remarques de M. Malaise dans le présent volume, pp. 5–7.

[11] Comme la foudre pouvait évoquer à elle seule Jupiter, le coq ou le caducée—Mercure . . .

[12] Le critère stylistique, longtemps invoqué, a perdu de sa force; le postulat «beau travail artistique—provenance italienne, ou datation haute» a été à juste titre nuancé, voire sérieusement mis en doute (cf. St. Boucher, *Recherches sur les bronzes figurés de Gaule préromaine et romaine* (Roma, 1976), puis les travaux réguliers des colloques internationaux sur les bronzes antiques . . .).

L'éloquence de ce type de documents est iconographique. Quelle image les dieux égyptiens avaient-ils dans les provinces alpines? Le plus souvent, comme par exemple pour les statuettes en bronze d'Osiris, d'Isis et d'Hermès-Thot ou pour les têtes de Jupiter Ammon, les représentations des divinités sont conformes aux types classiques témoignant de la transmission de l'image romaine des dieux égyptiens. Parmi les «écarts au modèle», la statue attribuée à Isis-Noreia (n°39) illustre sans les éclaircir les modalités iconographiques du rapprochement—attesté épigraphiquement—entre la déesse indigène et Isis. Cette statue a été découverte avec celles de huit autres divinités[14] (les Dioscures, Mars, Apollon, Mercure, Bacchus, Hermaphrodite, Vénus) dans le secteur des bains de *Virunum*. Bien que l'hypothèse de l'existence, dans l'enceinte des thermes, d'un espace sacré abritant ces divinités (en somme, d'un sanctuaire) ne soit pas totalement à exclure, il est vraisemblable qu'ici, comme dans les établissements thermaux d'autres capitales provinciales, les statues divines servaient à décorer des salles à vocation profane. On ne peut, dès lors, considérer cette œuvre comme une statue de culte.

Debout, vêtue d'un *peplos* frangé retenu par une ceinture et d'un manteau long qui recouvre le dos et les flancs, la divinité tient une corne d'abondance. L'avant-bras droit, la main gauche, une partie du visage et le sommet du crâne sont brisés. L'identification à Noreia-Isis, proposée par R. Egger[15] ne fut par la suite jamais sérieusement contestée, mais l'essai de dissociation des éléments isiaques des éléments indigènes donna naissance aux controverses. Pour W. Schmid[16] et C. Praschniker,[17] suivis par G. Piccottini[18] le *peplos* frangé était, comme le collier aux motifs serpentiformes et la ceinture, un élément local du costume féminin, la corne d'abondance et le gouvernail que la déesse portait primitivement dans la main droite illustrant son identification à Isis. Pour L. Schmidt,[19] si le pendentif et la ceinture sont attestés dans le costume norique, on ne trouve aucun *peplos* frangé dans les représentations féminines de cette province. En revanche, il s'agit là d'une caractéristique du vêtement isiaque. Au-delà de ces controverses reste la difficulté de comprendre les mécanismes profonds de l'assimilation reflétée par l'image que les habitants du Norique avaient de cette divinité.

---

[13] A ce titre il est intéressant de constater que d'autres divinités du panthéon romain se trouvent dans les provinces dans la même situation (attestations figurées «mineures» nombreuses, mais aucune ou très peu de sources littéraires, épigraphiques, archéologiques). Ex. Mercure dans les Alpes, Hercule dans la cité de Vienne . . .

[14] Voir H. Kenner, «Die Götterstatuen aus dem Bäderbezirk von *Virunum*», *JÖAI* 43 (1956–1958), pp. 99–100.

[15] R. Egger, «Ausgrabungen aus Ulrichsberg», *Carinthia* (1935 à 1938); cf. également M. Silber, «Isis-Darstellungen in keltisch-germanischer Auffassung. Ein Beitrag zur Deutung der „Noria-Isis"», *Carinthia* 132 (1942), pp. 21–27.

[16] W. Schmid, «Das Eindringen der römischen Kultur in Noricum», dans *Das Johanneum. Beiträge zur Naturkunde, Geschichte, Kunst und Wirtschaft des Ostalpenraumes*, 6. *Kunst und Geschichte* (Graz, 1943).

3. *Les sanctuaires*

La présence d'une figurine d'Harpocrate (n°10) à Embrun, comme celle de deux amulettes représentant Nefertoum (nn°11 et 13), d'un oushebti (n°12) et d'une couronne isiaque (n°14), découverts pour deux d'entre eux (nn°11 et 12) en contexte funéraire, dans les Alpes Graies et Poenines, ne peut raisonnablement autoriser l'hypothèse de l'existence de sanctuaires isiaques dans ces provinces.

La découverte d'une inscription (n°1) dont le support figure en bas-relief deux colonnes et un motif serpentiforme interprété comme un *uraeus*[20] et la concentration autour d'Augsbourg des quelques objets figurés mis au jour en Rétie (nn°41–49) démontre, aux yeux de L. Vidman, suivi par G. Grimm[21] l'existence dans la capitale provinciale ou dans ses environs, d'un sanctuaire isiaque. Nous préférons rallier la prudence de S. A. Takács[22] qui précise que la conjecture est actuellement invérifiable.

En Norique, où la densité des témoignages épigraphiques et figurés est la plus forte, trois sanctuaires attestés par l'archéologie ont été attribués à Isis: un se dressait sur l'Ulrichsberg,[23] à l'ouest de *Virunum;* un autre a été fouillé sur le Frauenberg[24] (près de Leibniz), dans la cité de *Solua*; le troisième, à Hohenstein, près de Pulst. Le temple à double abside construit au début de l'occupation romaine[25] sur l'Ulrichsberg ne fut pas détruit avant la fin du V^e^ siècle qui vit la construction sur le même site d'une chapelle chrétienne. Il devait être le lieu des célébrations du culte d'Isis-Noreia de la capitale provinciale. C'est vraisemblablement celui que C. Annius Spectatus restaura *ex uisu* en 221, à moins d'imaginer l'existence d'un autre sanctuaire d'Isis à *Virunum*, où auraient été déposées les deux dédicaces découvertes dans la ville et au service duquel C. Annius Spectatus aurait exercé son sacerdoce. La construction du sanctuaire du Frauenberg à l'époque flavienne—celle de la fondation de la cité—se fit sur le site d'un lieu à vocation cultuelle plus ancienne.[26] Il resta en activité jusqu'au IV^e^ siècle, où il fut détruit par les chrétiens. Reste à savoir si Isis y était effectivement honorée, puisque le texte de la dédicace (n°6) n'est pas assuré. H. Kenner[27] a relevé, parmi les éléments originaux qui rapprochent ces deux lieux de culte entre eux et les distinguent des sanctuaires de type classique ou gaulois, leur plan spécifique et la présence d'aménagements spéciaux traduisant l'utilisation de l'eau dans l'acte cultuel. En effet, un bassin de 2,60 m de profondeur a été repéré dans le sanctuaire d'Ulrichsberg; celui du Frauenberg—établi près d'une source—en comportait également un, relié à un système souterrain canalisant l'eau de l'utilisation cultuelle vers l'utilisation profane. L'hypothèse d'un enrichissement symbolique de l'eau à travers son passage dans le domaine sacré[28] est plausible; néanmoins, le mystère reste entier quant aux rites qui opéraient le passage entre les deux domaines. L'existence d'ablutions est probable, mais l'action rituelle du prêtre et le déroulement des cérémonies nous échappent. L'eau peut se comprendre également comme vecteur matériel du caractère salutaire de la déesse.[29]

---

[17] C. Praschniker, «Noreia-Isis», *Carinthia* 131 (1941), pp. 262–283; *id.*, «Der Meister von *Virunum.* Ein Bildhauer der Römerzeit in Kärnten», *Carinthia* 140 (1950), p. 15.

[18] G. Piccotinni, *CSIR, Österreich*, II, 1 (Wien, 1968), pp. 17–18, n°13, pll. 15–19.

[19] L. Schmidt, «Zur Trachten-Ikonographie der Isis-Noreia», *Carinthia* I (1958), pp. 699–703.

[20] *SIRIS* 646 = *RICIS* 611/0101.

[21] Grimm, *Zeugnisse*, pp. 81–82.

[22] Takács, *Isis and Sarapis*, p. 149.

---

[23] R. Egger, dans *Carinthia* 140 (1950), pp. 37–74.

[24] W. Modrijan, *Frauenberg bei Leibniz. Die Frühgeschichtlichen Ruinen und das Heimatmuseum, Schild von Steier* (Leibniz, 1955).

[25] H. Vetters, *s.v.* Virunum, dans *PWRE* IX, A, 1 (1961), coll. 244–309.

[26] G. Alföldy, *Noricum* (London-Boston, 1974), p. 94.

[27] H. Kenner, «Die Götterwelt der Austria romana», *JÖAI* 43 (1956–1958), pp. 58–59, suivant R. Egger et W. Modrijan, *Frauenberg bei Leibniz*, pp. 23–24.

[28] H. Kenner, *art. cit.* n. 27, p. 59.

[29] Sur le caractère salutaire d'Isis, voir C. J. Bleeker, «Isis as a Saviour-Goddess»,

Avec sa *cella* entourée d'un portique, le temple d'Hohenstein était construit selon le type classique romain. Doit-on en déduire le caractère «romain» des rites qui s'y déroulaient, voire de la divinité qui l'habitait?

Les découvertes archéologiques montrent que, dans le sanctuaire d'Hohenstein, la déesse était accompagnée des représentations d'autres figures divines: citons une tête couronnée en marbre, grandeur nature, attribuée à Cybèle,[30] celle d'un Attis à bonnet phrygien, une représentation de *Fortuna* et les restes d'un relief cultuel inscrit, évoquant Minerve.[31] À Ulrichsberg, un Apollon et un fragment en marbre ayant probablement appartenu à une *Fortuna* (des pieds posés sur une sphère, représentation traditionnelle de la déesse romaine)[32] proviennent du sanctuaire attribué à Noreia-Isis. Les associations de plusieurs divinités dans un même sanctuaire étaient moins le produit de syncrétismes multiples que la conséquence matérielle de la mentalité polythéiste qui n'hésitait pas à cumuler dans la dévotion un grand nombre de divinités dans un souci d'efficacité de l'action divine. La présence des inscriptions dont elle était la dédicataire atteste que Noreia-Isis était la divinité hôte des sanctuaires mis au jour à Ulrichsberg et à Hohenstein. Ses demeures pouvaient accueillir toutefois les représentations d'autres divinités «invitées» et les marques (ex-voto, offrandes . . .) de la dévotion destinées à ces dernières.

4. *Divinités honorées*

À en croire les documents «cultuels» retrouvés, seulement deux divinités alexandrines étaient honorées dans les provinces alpines: Isis et Sarapis.

Comme le montre le tableau suivant, Isis n'est jamais honorée sous son seul nom.

---

dans O. Brandon (éd.), *The Saviour God. Comparative Studies in the Conception of Salvation presented to E. O. James* (Manchester, 1963), pp. 1–16.

[30] H. Kenner, *art. cit.* n. 27, p. 62, Piccottini, *CSIR*, *Österreich*, II, 1 (Wien, 1968), pp. 24–25, n°32, pl. 30.

[31] Piccottini, *CSIR*, *Österreich*, II, 5 (Wien, 1994), pp. 115–116, n°666, pl. 86.

[32] Piccottini, *CSIR*, *Österreich*, II, 1 (Wien, 1968), p. 45, n°94, pl. 52.

Lieu de découverte	Nom de la divinité	Date	Référence
Ulrichsberg	*Noreia Isis*	71–96	n°3
Hohenstein	*Isis Noreia*	vers 150	n°2
Augsbourg	*Isis Regina*	150–250	n°1
Virunum	*Dea Isis Myrionyma*	221	n°5
Virunum	*Isis Augusta*	I^er^–II^e^	n°4
Frauenberg	*Isis Noreia* (?)	I^er^–II^e^	n°6
Salzbourg	*[N]or(eia) Isis* (?)	ind.	n°7

Dans trois inscriptions, Isis porte des épithètes traditionnelles. À Augsbourg, *Regina* évoque le caractère souverain de la déesse, «souche initiale des siècles».[33] À *Virunum*, Isis est *Augusta*, un qualificatif dont la signification précise est encore largement discutée.[34] Sans doute, faut-il penser que sous la protection de l'épithète «auguste», le dédicant témoignait de son sentiment de loyauté envers l'empereur, qui était au moins le représentant des dieux sur la terre. Dans l'autre dédicace retrouvée dans la ville, où elle est dite myrionyme,[35] ce qui correspond parfaitement à la pluralité de ses pouvoirs, le nom d'Isis est précédé du mot *dea*, dont la signification réelle pose problème. Pour M.-Th. Raepsaet-Charlier,[36] c'est seulement un bon critère de datation, mais on peut peut-être aussi se demander si ce mot ne pourrait pas avoir été employé pour indiquer que le dieu honoré sous un nom «romain» était en fait «indigène» puisque, comme le remarque A. Villaret, «le titre de *deus* serait redondant pour des dieux romains» ou «orientaux».[37]

---

[33] Apulée, *Meta.* XI, 5, 1; cf. László Kakósy, «Isis regina», dans *Studia Aegyptiaca* I (Budapest, 1974), pp. 221–230.

[34] L'épithète est accolée à plus d'une centaine de divinités [*ThLL.*, 2, coll. 1393–1402, *s. v. Augustus* (*dii*)]. Pour J. Toutain, *Les cultes païens dans l'Empire romain.* 1ère partie, t. I (Paris 1911), pp. 223–224, c'est un titre accroché au nom du dieu, comme une sorte de synonyme de *sanctus*, sans aucun rapport avec le nom donné à Octavien. Pour L. Robert, «Études d'épigraphie grecque», *RPh* 60 (1934), pp. 267–292, l'épithète «auguste» aurait été donnée aux divinités pour flatter l'empereur qui serait associé aux dieux immortels. Pour F. Stähelin, *Die Schweiz in römischer Zeit*, 3e éd. (Bâle, 1948), p. 505, l'empereur est identifié au dieu; ainsi, dans une dédicace à Mercure auguste, ce n'est pas Mercure qui est honoré, mais l'empereur sous la forme de Mercure. Pour K. Latte, *Römische Religionsgeschichte* (München, 1960), p. 324, c'est seulement une marque de loyauté envers le gouvernement impérial et un moyen de renforcer la dignité du dieu. Pour A. D. Nock, «Studies in the graeco-roman Beliefs on the Empire», *JHS* 45 (1925), pp. 84–101, l'emploi de cette épithète traduit le désir des dédicants d'appeler la protection du dieu sur les empereurs de Rome. Pour R. Étienne, *Le culte impérial dans la péninsule Ibérique d'Auguste à Dioclétien* (Paris, 1958), p. 349, «le culte des divinités augustes nous révèle un nouveau mécanisme du culte impérial», le panthéon auguste devient le panthéon de l'Auguste. Pour P. Herz, *Untersuchungen zum Festkalender der römischen Kaiserzeit nach datierten Weih- und Ehreninschriften* (Diss. Mainz, 1975), pp. 87 *sqq.*, il faut distinguer deux groupes dans les divinités augustes: celles qui sont en relation directe ou indirecte avec le culte impérial et celles qui portent *Augustus* comme «ein unverbindlicher Ehrentitel». Pour A. Villaret, *Les dieux augustes en Gaule et leurs caractéristiques dans les provinces latines de l'Empire romain*, thèse de 3e cycle, 2 vol. dact., Université Paul-Valéry, (Montpellier, 1979), p. 2, «à travers les dieux augustes, l'empereur apparaît (. . .) comme un intermédiaire entre les dieux et les hommes, (. . .) un catalyseur» (voir aussi A. Villaret, «L'association de l'empereur et des dieux en Aquitaine. Son rôle dans la société et les mentalités», *Aquitania* 16 (1999), pp. 127–151). Pour M. Le Glay, «Les religions populaires dans l'Occident romain», *Praktika* (Athinai, 1984), pp. 150–170, «dans une expression comme *Aecorna Augusta* ou *Saturnus Augustus*, les deux entités évoquées s'enrichissent mutuellement, *Aecorna* et *Saturnus* de l'idée de primauté, de puissance et de sainteté contenue dans *Augustus*, et l'Auguste régnant

Dans deux, voire trois ou quatre sites (nn°2, 3, 6?, 7?), Isis était associée à Noreia, la divinité éponyme du *Noricum*. À Hohenstein et peut-être sur le Frauenberg, Noreia est une épiclèse d'Isis, mais à Ulrichsberg[38] et à Salzbourg, le nom de la divinité indigène précède celui de son homologue orientale, ce qui semble confirmer l'assimilation des deux figures divines.[39] Cette assimilation n'est guère éton-

---

de la valeur et du prestige des deux divinités aux yeux des gens d'Emona et aux yeux des Africains». Mais pour H. Desaye, «L'épigraphie romaine du Royans», *Revue Drômoise* 81, n°420 (1981), pp. 334–346, c'est là une marque du caractère indigène du dieu honoré. Voir un état de la question chez D. H. Fishwick, *The imperial Cult in the Latin West, ÉPRO* 108/II, 1 (Leiden, 1991), pp. 446–454, qui conclut (p. 454) qu'«Augustus rather implies that the power of a divinity is appropriated for the Imperial house, that the god's numen is invoked for the protection of the emperor and his family», ce qui semble quelque peu restrictif. F. Marco Simon, dans *Aurea saecula. Studia paleohispanica et indogermanica J. Untermann ab amicis hispanicis oblata* (Barcelona, 1993), pp. 165–174, distingue le cas des divinités du panthéon gréco-romain et celui des divinités indigènes.

Pour Isis, cette épiclèse se retrouve entre autres à Cologne (*SIRIS* 723), *Savaria* (*SIRIS* 654), *Poetovio* (*SIRIS* 655), *Siscia* (*SIRIS* 652, 653); cf. Bricault, *Myrionymi*, pp. 76–78.

[35] Cf. L. Bricault, «Isis myrionyme», dans *Hommages à Jean Leclant*. 3 (Le Caire, 1994), pp. 67–86.

[36] M.-Th. Raepsaet-Charlier, Diis Deabusque sacrum. *Formulaire votif et datation dans les Trois Gaules et les deux Germanies* (Paris, 1993), pp. 12–17.

[37] A. Villaret, *art. cit.* n. 34, p. 136. Voir aussi P. M. Leunissen, «Römische Götternamen und inheimische Religion der Provinz *Germania Superior*», *Fundb. Baden-W.* 10 (1985), pp. 155–183.

[38] La restitution de Casuontanus, un dieu local qui devait être le parèdre traditionnel de Noreia, aux côtés de Noreia Isis dans l'inscription d'Ulrichsberg (n°3) doit rester une simple hypothèse.

[39] H. Gallego Franco, «Isis Noreia: un sincretismo niloticocelta in Europa central romana», *BAEE* 8 (1998), pp. 229–235.

nante, car Isis a dû parcourir un long chemin dans le temps et dans l'espace avant de parvenir en Norique à l'époque impériale.[40]

Sarapis est peut-être attesté sur une, voire deux dédicaces[41] (nn°7?, 8?). À Salzbourg, son nom serait inscrit sur une pierre.[42] La tête en marbre du dieu, mise au jour dans l'enceinte d'un sanctuaire d'Esculape de la même ville provenait peut-être d'une statue cultuelle, témoin probable d'un culte rendu à Sarapis aux côtés du dieu romain de la médecine. Qu'il ait eu un champ d'action en matière «médicale» n'est pas étonnant; ce fut un miracle de guérison que Vespasien accomplit à Alexandrie . . . au nom de Sarapis.[43] Par ailleurs, la dédicace de *Flauia Solua* invoquait Jupiter *Optimus Maximus Se(rapis)* «pour la sauvegarde» d'un dédicant inconnu. Le caractère syncrétique du dieu alexandrin n'échappait pas aux anciens; Tacite[44] le définissait comme étant à la fois Esculape, Osiris, Jupiter et *Dis Pater.* Rien dans la documentation des provinces alpines n'autorise l'hypothèse d'une assimilation à Sarapis d'une quelconque divinité indigène, comme dans le cas d'Isis. Si Noreia avait eu un parèdre, rien ne laisse présumer son identification au compagnon alexandrin d'Isis.

5. *Les dévots*

Les huit inscriptions retrouvées livrent le nom de neuf dévots (six hommes, deux femmes[45] et peut-être un enfant).

---

[40] Il ne semble pas possible de retenir l'hypothèse de Dunand, *Isis*, p. 151 qui n'excluait pas que «le terme de Noreia soit une épithète géographique, désignant simplement "l'Isis du Norique"».

[41] Sur l'existence d'un éventuel *Serapeum* à *Virunum*, cf. Wild, *Isis-Sarapis Sanctuaries*, p. 1827.

[42] Selon la lecture proposée par L. Bricault, *RICIS* 612/0101.

[43] Peu après avoir été acclamé empereur Vespasien accomplit, lors de son voyage à Alexandrie, la guérison d'un aveugle et d'un homme qui ne pouvait se servir de sa main (selon Tacite, *Histoires*, 4, 81 et Dion Cassius, 66, 8, 1) ou d'un «boiteux» (selon Suétone, *Vies des douze Césars*, Vespasien, 7). Sur cet épisode, cf. Ph. Derchain, «La visite de Vespasien au Sérapéum d'Alexandrie», *CdE* XXVIII, 56 (1953), p. 261–279 et A. Henrichs, «Vespasian's Visit to Alexandria», *ZPE* 3 (1968), pp. 51–80.

[44] Tacite, *Histoires*, 4, 84.

[45] Ils figurent tous dans l'ouvrage de Mora, *Prosopographia isiaca*, qui n'apporte guère à leur propos.

Lieu de découverte	Noms des dédicants	Statut social	Date	Référence
Ulrichsberg	A. Trebonius [Garutianus?]	*procurator [Aug. prou. Noricae]*	71–96	n°3
Hohenstein	Q. Septueius Valens	*procurator fer(rariarum)*	vers 150	n°2
Augsbourg	Flavius Eudiapractus	particulier	150–250	n°1
Virunum	C. Annius Spe[ctatus?]	*sacerdos*	221	n°5
Virunum	C. (?) Iulius Onesimus; Pompeia [Ma?]cronia, épouse; Iulia Ingenua, fille	particuliers	I^{er}–II^e	n°4
Frauenberg	C. Pro[----]	?	I^{er}–II^e	n°6

Quatre dédicants sont apparemment de simples particuliers habitant la Rétie et le Norique (Flavius Eudiapractus; C. (?) Iulius Onesimus, Pompeia Macronia (?), son épouse, et Iulia Ingenua, sa fille). Qualifié de *sacerdos*, C. Annius Spe[ctatus?] était probablement prêtre au sanctuaire d'Isis à *Virunum.* Il n'est pas sans intérêt de remarquer que dans ces pays de droit latin, où la plupart des habitants portaient la dénomination des pérégrins, puisque les citoyens latins n'étaient juridiquement que des pérégrins, la majorité des dévots indigènes connus étaient des citoyens et des citoyennes romains. Notables de leur province, ils (ou leurs ancêtres) avaient obtenu la citoyenneté romaine, soit par un bienfait spécial de l'empereur, soit par l'accès à une magistrature municipale, soit à l'issue de vingt-cinq ans de service dans une unité de troupes auxiliaires.

Flavius Eudiapractus portait un gentilice impérial et un surnom grec qui ne se retrouve pas dans les inscriptions des provinces occidentales; en l'absence d'une mention de son affranchissement, rien ne prouve qu'il ait été un ancien esclave. Dans sa dénomination purement latine, C. Annius Spe[ctatus?] associait un gentilice courant à un surnom largement répandu en Norique, ce qui rend probable sa restitution. Porteur d'un surnom grec (trois autres occurrences en Norique) et du gentilice de César et d'Auguste, C. (?) Iulius Onesimus pourrait être un affranchi, puisque sa femme, dont le gentilice latin est banal, avait un surnom indigène (Macronia?) rarissime et que sa fille portait un surnom qui pourrait être un nom d'assonance.[46] Une origine locale de la famille semble probable.

---

[46] Sur cette notion, voir Dondin-Payre, Raepsaet-Charlier, «L'onomastique dans l'Empire romain» *art. cit.* n. 7, 2001, pp. I–VIII.

Les deux autres dévots étaient des fonctionnaires romains en poste dans la province. *Procurator [Aug. prov. Noricae]*,[47] A. Trebonius Garutianus (?) gouvernait le Norique; Q. Septueius Valens était procurateur des mines de fer. Nous ignorons le statut social de C. Pro[---].

Enfin, il faut peut-être ranger parmi les dévots d'Isis les jeunes défunts dont les portraits figurent sur les stèles funéraires découvertes à Hohenstein (n°9) et à Flauia Solua (n°19). Les deux bustes masculins représentent des personnages aux cheveux courts sauf une longue mèche sur le côté droit, à la manière des figurations du portrait d'Horus. Le bras droit replié, chacun d'eux tend l'index de la main droite vers le bec d'un oiseau (ibis?) figuré debout, à côté du personnage. Pérégrin, Vibius, fils d'Ursus, portait comme nom unique un gentilice latin courant—c'était aussi le nom de sa grand-mère—normalement suivi du nom latin, peut-être de traduction[48] (*Vrsus* = *Artos*) de son père.

6. *Le formulaire des dédicaces*

La cassure des pierres d'Ulrichsberg, de Frauenberg et de Salzbourg nous interdit de connaître le formulaire de ces deux dédicaces.

Lieu de découverte	Formulaire	Date	Référence
Hohenstein	Nom de la divinité au datif, *u(otum) s(oluit) l(ibens) m(erito), pro salute . . .*, nom du dédicant	vers 150	n°2
Augsbourg	Nom du dédicant, nom de la divinité au datif, *ex uoto s(oluit) l(ibens) m(erito)*	150–250	n°1
Virunum	Nom de la divinité au datif, nom du dédicant, *ex uisu restituit*, date consulaire	221	n°5
Virunum	Nom de la divinité au datif, *sacrum*, noms des dédicants, *u(otum) s(oluerunt) l((ibentes) m(erito)*	I^er^–II^e^	n°4
Salzbourg	Nom de la divinité au datif, *sacrum* (?) . . .	ind.	n°7
Flauia Solua	Nom de la divinité au datif, *pro salute . . .*	ind.	n°8

---

[47] Selon la restitution très probable de G. Winkler, *Die Reichbeamten von Noricum und ihr Personal* (Wien, 1969), pp. 38–39, n°4, qui a été reprise par H. G. Pflaum, *Les carrières procuratoriennes équestres sous le Haut-Empire romain. Supplément* (Paris, 1982), p. 23, n°55 B.

[48] Sur les notions de noms d'assonance et de traduction, voir Dondin-Payre, Raepsaet-Charlier, «L'onomastique dans l'Empire romain» *art. cit.* n. 7, pp. I–VIII.

Dans un des deux textes de *Virunum* (n°4) et peut-être dans celui de Salzbourg (n°7), le formulaire est parfaitement traditionnel. Après avoir obtenu satisfaction, les dédicants se sont acquittés d'un vœu inconnu. Les autres formules conservées présentent plus d'intérêt. Sur l'autre dédicace de *Virunum* (n°5), le dévot—par ailleurs prêtre d'Isis—précise qu'il a restauré le temple de la déesse (?) «à la suite d'une vision». Sans doute faut-il comprendre qu'Isis lui était apparue pour lui donner cet ordre. Découvert non loin d'un établissement thermal, le texte de l'ex-voto d'Augsbourg était gravé sur le sol en trois colonnes entre lesquelles sont figurés deux pieds et probablement un serpent, interprété comme un *uraeus*.[49] La signification de ce type de représentation reste obscure. Remerciait-on Isis d'un voyage réussi, d'une guérison . . .? Au vu du lieu de découverte de ce document, on pourrait lier le caractère guérisseur d'Isis aux eaux salutaires. Ce n'est toutefois qu'une hypothèse. À Hohenstein, le procurateur des mines de fer remercie la déesse d'avoir assuré la sauvegarde d'un adjudicataire et de deux procurateurs de ces mêmes mines. Nous ignorons quel danger avait mis en péril la vie de ces trois personnes (épidémie, éboulement, voyage . . .). La dédicace *pro salute* de *Flauia Solua* évoque probablement la fonction guérisseuse de Jupiter *Optimus Maximus* Sarapis.

Cet inventaire des témoignages d'Isis et des dieux égyptiens dans les provinces alpines permet de dégager quelques conclusions.

L'armée semble n'avoir joué aucun rôle dans la propagation des dévotions isiaques dans les provinces alpines occidentales. En Rétie, siège d'une légion, une seule inscription s'y réfère et en Norique, il est difficilement acceptable de relier le culte d'Isis Noreia à la présence militaire.

Peut-être en raison de l'absence de grands centres urbains, les Alpes ne semblent pas avoir été un espace de prédilection pour les cultes égyptiens. Rien, ou presque, n'atteste la pénétration des dieux alexandrins dans les panthéons des habitants des provinces des Alpes occidentales. C'est remarquable, car la romanisation institutionnelle n'était pas moindre qu'ailleurs et dans ces lieux de passage, les brassages étaient relativement intenses.[50] De part et d'autre de l'épine dorsale montagneuse, dans les espaces ouverts sur l'avant pays, les *isiaca* font à nouveau leur apparition.[51] En Rétie, les témoignages se concentrent autour de la capitale, éloignée de la chaîne alpine. En Norique, ce fut à la faveur de l'assimilation à Noreia qu'Isis semble avoir été vénérée. Qu'en était-il des modalités pratiques du culte? Les scènes de culte figurées sur les moules de médaillons en terre cuite retrouvés à Augsbourg, en Rétie (n°45–47) représentent un groupe de personnages (mystes) réunis autour d'un autel; illustration classique de la pratique sacrificielle antique ne laissant entrevoir aucun détail spécifiquement «isiaque». Par ailleurs, si aucun élément formel n'assure l'existence d'un culte à caractère public de la déesse en Norique, la présence de ses sanctuaires, la durée de leur fonctionnement et la fonction de *sacerdos* de C. Annius Spectatus pourraient peut-être plaider en faveur de cette hypothèse. Le calendrier cultuel d'Isis Noreia était-il calqué sur celui d'Isis à Rome? Les choix cultuels des cités alpines nous échappent en grande partie.

---

[49] *SIRIS* 646.

[50] Voir M. Tarpin *et alii*, «Sources écrites de l'histoire des Alpes dans l'Antiquité», *BEPAA* 11 (2000), pp. 18–21.

APPENDICE N°1:

CATALOGUE DES INSCRIPTIONS

Les inscriptions sont présentées par provinces, puis par sites.

Rétie

1– Ex-voto à Isis Regina Augsbourg
L. Ohlenroth, F. Wagner, *Bayerische Vorgeschichtsblätter* 18–19 (1951–1952), p. 278 (*SIRIS* 646); G. Gottlieb, *Zeitschrift des historischen Vereins für Schwaben* 75 (1979), pp. 91–95 (*AE*, 1982, 726; Takács, *Isis and Sarapis*, p. 148); *RICIS* 611/0101.

> *Fl(auius)/Eudia/prac/tus || Isi/di Reg(inae), || ex/uo/to || s(oluit) l(ibens) m(erito).*

Les trois dernières lettres S, L, et M figurent en bas de chaque colonne.

---

[51] Ex. un *Iseum* à Grenoble; Jupiter Ammon à Gap . . .

Norique

2– Dédicace à Isis Noreia Hohenstein

CIL III, 4809 (*ILS* 1467; *SIRIS* 647; Takács, *Isis and Sarapis*, p. 153); *RICIS* 612/0201.

> *Isidi Norei(ae)/u(otum) s(oluit) l(ibens) m(erito)/pro salute/Q(uinti) Septuei/Clementis/c(onductoris) fer(rariarum) N(oricarum) p(artis) d(imidiae)/et Ti(beri) Cl(audi) Heraclae/et Cn(aei) Octa(ui) Secundi/proc(uratorum) fer(rariarum), Q(uintus) Septueius Valens, proc(urator) fer(rariarum).*

3– Dédicace à Noreia Isis Ulrichsberg

CIL III, 4810 (*ILS* 4864); F. Jantsch, *JÖAI* 29 (1935), Beib. 261–262 (*AE*, 1936, 83); R. Egger, *Carinthia* 140 (1950), pp. 47–48 (*AE*, 1968, 410; *SIRIS* 648; Takács, *Isis and Sarapis*, p. 151); *RICIS* 612/0301.

> *Noreiae Isidi +[----]/A(ulus) Trebonius [Garutianus?]/proc(urator) [Aug(usti) prouinciae Noricae ---].*

4– Dédicace à Isis *Augusta* *Virunum*

P. Leber, *Carinthia* 145 (1955), pp. 199–200 (*AE*, 1956, 44; *SIRIS* 649; Takács, *Isis and Sarapis*, p. 154); *RICIS* 612/0401

> *Isidi/Aug(ustae) sacr(um)/[C(aius ?)] Iulius/[O]nesimus/[et] Pompeia/[Ma ?]cronia et [Iul]ia Ingenua f(ilia)/[u(otum)] s(oluerunt) l(ibentes) m(erito).*

5– Dédicace à Isis myrionyme *Virunum*

G. Piccottini, *Pro Austria Romana* 39 (1989), pp. 27–28 (*AE*, 1990, 778); *RICIS* 612/0402.

> *Deae [Isidi]/Myrio[nymae]/C(aius) Annius Spe[ctatus],/sacerd[os, ex]/uis{s}u re[stituit]/[Gr]ato et Se[leuco]/co(n)s(ulibus).*

6– Dédicace à Isis Noreia (?) Frauenberg

H. Vetters, *FA* 6 (1951), p. 461, n°6011 (*AE*, 1954, 98); W. Modrijan, *Frauenberg bei Leibniz. Die frühgeschichtlichen Ruinen und das Heimatsmuseum* (Leibniz, 1955), pp. 23–24; H. Kenner, *Ogam* 9 (1957), pp. 198–199; *AE*, 1959, 94); *SIRIS* 650; Takács, *Isis and Sarapis*, p. 154); *RICIS* 612/0501.

> *Isi[di Noreiae ?)]/C(aius) Pro[---]/---*

L. 1: L. Bricault (*RICIS*) propose de lire plutôt: *IOM [----?]*

7– Dédicace à Noreia Isis ou à Sarapis Salzbourg
H. Vetters, *Pro Austria Romana* 17 (1967), p. 18; *RICIS* 612/0101.
Version A (Vetters): *[N]or(eiae) I[s]idi/[sa]cr(um)/----*
Version B (Bricault): *[S]arapidi/[----]M?*

8– Dédicace à Jupiter *Optimus Maximus Serapis* (?) *Flauia Solua*
E. Weber, *Die römerzeitlichen Inschriften der Steiermark* (Graz, 1969), n°156; *RICIS* 612/0601.

I(oui) O(ptimo) M(aximo) Se(rapidi ?)/[p]ro sal(ute)/----

L. 1 selon le développement très plausible de L. Bricault.

9– Épitaphe de Vibius Hohenstein (?)
CIL III, 4994; Piccottini, *CSIR*, *Österreich*, II, 2 (Wien, 1972), pp. 32–33, n°137, pl. 21; *RICIS* 612/0202.

D(is) M(anibus)/Vibio, Ursi/fil(io) o(bito) an(norum) IIII/Vibia hauia (sic)/-*nepoti kar(issimo) fecit.*

Cette stèle en marbre blanc-jaune est ornée du buste en relief du jeune défunt. Il a les cheveux courts, à l'exception d'une longue mèche sur le côté droit de la tête. Il pourrait s'agir de l'«*Horuslocke*».

APPENDICE N°2

CATALOGUE DES REPRÉSENTATIONS FIGURÉES

Les objets sont regroupés par provinces puis, à l'intérieur de chaque province, par ordre alphabétique des lieux de découverte. Instrument de travail destiné à faciliter la lecture, ce catalogue mentionne les principales données objectives de chaque objet (le lieu et le contexte de découverte, quand ils sont connus, les dimensions, le matériau . . .) et une bibliographie de référence.

Alpes Cottiennes

10– Statuette en bronze d'Harpocrate Embrun
I. Ganet (sous la direction scientifique de G. Barruol, G. Bertucchi *et alii*), *Carte Archéologique de la Gaule, Les Hautes-Alpes 05* (Paris, 1995), n°046, p. 105.
Découverte probablement à Embrun. Conservée à Gap, au Musée départemental. Non décrite.

Alpes Graies et Poenines[52]

11– Amulette représentant le dieu Nefertoum Aime
B. Rémy, Fr. Ballet *et alii*, *Carte Archéologique de la Gaule*, *La Savoie 73* (Paris, 1996), 006, p. 97.
Découverte à Aime (Savoie) en 1942, dans une des tombes de la nécropole gallo-romaine du site du *Replat*. Conservée à Moûtiers, au musée de l'Académie de la Val d'Isère (n° inv. 68118). Hauteur: 4,7 cm.
Amulette en céramique vert pâle représentant le dieu Nefertoum. Daté «de la Basse Époque ou de l'époque romaine».[53]

12– Oushebti anépigraphe Aime
Rémy, Ballet *et alii*, *CAG*, *La Savoie 73*, 006, p. 97.
Découvert à Aime (Savoie) en 1942, dans une des tombes de la nécropole gallo-romaine du site du *Replat*. Conservé à Moûtiers, au musée de l'Académie de la Val d'Isère (n° inv. 68117). Hauteur: 6,5 cm.
Oushebti en céramique vernie bleue. La patine de l'objet témoigne d'une longue utilisation avant l'enfouissement. Daté «de la Basse Époque ou de l'époque romaine».[54]

13– Figurine en terre cuite de Nefertoum près de Binn
Renseignement Fr. Wiblé.
Découverte près de Binn (Valais, Suisse). Conservée à Sion, au musée de la Valère. Non décrite.

14– Couronne isiaque en bronze Col du Grand-St-Bernard
Renseignement Ch. Courtois.
Découverte au col du Grand-Saint-Bernard. Conservée à Genève, dans les réserves du musée d'Art et d'Histoire. Non décrite. Hauteur: 4,12 cm.

---

[52] A. Leibundgut, *Die römischen Bronzen der Schweiz. Bern und Wallis* (Mainz-am-Rhein, 1980), pp. 175–176 émet de sérieuses réserves quant à la provenance valaisanne de trois statuettes en bronze d'Osiris conservées à Sion, au musée de la Valère et celle d'un Anubis en bronze, conservé à Genève, au Musée d'Art et d'Histoire.

[53] Rémy, Ballet *et alii*, *CAG La Savoie 73*, p. 97.

[54] *Ibid.*

Norique[55]

15– Statuette en bronze de Sarapis Enns
R. Fleischer, *Die römischen Bronzen aus Österreich* (Mainz-am-Rhein, 1967), p. 33, n°16, pl. 9.
Découverte à Enns lors de fouilles archéologiques. Conservée à Enns, au Museum (n° inv. R VII 4). Hauteur: 9,3 cm.
Sarapis debout est vêtu d'un long manteau, formant des croisements de plis sur le devant et porte le *modius*. Le bras droit est tendu vers l'avant. Les deux mains manquent. Les trous de fixation sur la hanche droite et au-dessus de l'épaule gauche de la figurine témoignent, comme l'état brut de sa partie postérieure, de son utilisation comme applique.

16– Statuette en bronze d'Osiris Enns
Fleischer, *Bronzen*, p. 110, n°140, pl. 74.
Découverte dans les environs d'Enns avant 1857. Conservée à Enns, au Museum (n° inv. R VII 247). Hauteur: 8,4 cm.
Un anneau est fixé à la base de la figurine et un autre dans son dos, témoignant probablement de son utilisation comme pendentif.

17– Statuette en bronze d'Anubis Enns
Fleischer, *Bronzen*, p. 111, n°142, pl. 75.
Exhumée à Enns, en 1952. Conservée à Linz, à l'Oberösterreichisches Landesmuseum (n° inv. B 2661). Hauteur: 6,7 cm.
Le dieu cynocéphale est debout, la jambe gauche devant et le bras gauche replié sur la poitrine. L'anneau de fixation situé entre les omoplates témoigne probablement de son utilisation comme pendentif.

18– Statuette en bronze d'Isis-*Fortuna* Panthée Enns
Fleischer, *Bronzen*, pp. 95–96, n°116, pl. 60.
Découverte en 1952 à Enns. Conservée dans une collection privée. Hauteur: 10,1 cm.
La divinité, ailée, est debout, vêtue d'un manteau couvrant une longue robe, dont le buste est orné d'une égide avec, au centre, la tête

---

[55] Fleischer, *Bronzen*, cite (p. 203) parmi les faux une représentation en bronze d'Horus, découverte à *Lauriacum*. Par ailleurs, l'authenticité des représentations égyptisantes en terre cuite découvertes dans la nécropole de Birglstein, sur le site de l'antique *Iuuauum* (Kenner, «Die Götterwelt der Austria romana», *JÖAI* 43 (1956–1958), p. 64) est mise en doute par Grimm, *Zeugnisse*, p. 27 n. 2.

d'une gorgone. Sur la tête, elle porte un diadème surmonté d'une couronne isiaque et dans la main gauche elle tient une corne d'abondance aux feuilles et fruits. L'attribut qu'elle devait porter dans la main droite manque. Datation: milieu du IIe siècle apr. J.-C.

19– Stèle funéraire *Flauia Solua*
E. Diez, «Horusknaben in Noricum», *JÖAI* (1968–1971), pp. 116–117, fig. 2.
Découverte à *Flauia Solua*, lors de fouilles archéologiques. Scellée dans le mur de la sacristie de l'église St-Nikolai-im-Sausal.
Le jeune défunt aux cheveux courts, sauf une longue mèche près de sa tempe droite, est représenté dans un médaillon, tenant un oiseau dans la main gauche, «en pointant l'index de la dextre vers le bec du volatile». Cette stèle daterait du IIe siècle.

20– Reliefs à emblèmes isiaques (?) Hohenstein
H. Kenner, «Die Götterwelt der Austria romana», *JÖEAI* 43 (1956–1958), pp. 60–61.
Découverts à Hohenstein, dans une tombe; actuellement murés dans le château de Segau, près de Leibniz.
Deux reliefs identiques ont appartenu à la tombe d'un même personnage. Ils figurent, les uns au-dessus des autres, plusieurs thèmes aquatiques qui «peuvent appartenir à Isis»:[56] un dragon de mer, un génie à double queue de poisson, deux cornes d'abondance, un fragment de cordage, deux personnages vêtus de manteaux longs se faisant face en tenant un coquillage, deux dauphins.
Ont-ils appartenu à la décoration d'un sarcophage ou à celle d'un tombeau? La fonction des deux reliefs reste inconnue. Aussi, c'est avec une grande prudence qu'il convient d'exploiter l'utilisation de ces thèmes.

21– Relief décoré d'une tête de Jupiter Ammon Hollenburg
P. Leber, «Der Kult des Juppiter Ammon in Kärnten», *Carinthia* 147 (1957), p. 165.
Découvert à Hollenburg, ce relief, non décrit, date probablement du IIe siècle.

---

[56] Kenner, «Die Götterwelt der Austria romana», *JÖAI* 43 (1956–1958), p. 60.

22– Statuette en bronze d'Harpocrate Linz
Fleischer, *Bronzen*, p. 112, n°143, pl. 75.
Découverte à Linz en 1888. Conservée à Linz, au Linzerstadtmuseum (n° inv. 9055). Hauteur: 5,1 cm.
L'enfant nu est debout, le pied droit devant le gauche, en marche. Sa tête et le haut de son corps sont penchés et légèrement tournés à droite. Les cheveux, coiffés à la manière égyptienne, forment une sorte de couronne haute. Il porte sa main droite à la bouche; le bras gauche manque.

23– Statuette en bronze d'Isis Linz (?)
Fleischer, *Bronzen*, p. 203.
Découverte probablement à Linz, cette statuette est aujourd'hui perdue. Non décrite.

24– Figurine en bronze d'Osiris Obertraun
Fleischer, *Bronzen*, pp. 108–109, n°136, pl. 73.
Découverte à Obertraun en 1878. Conservée à Hallstatt, au Museum (n° inv. 17162). Hauteur: 10,2 cm.
Osiris est représenté enveloppé dans des bandelettes, à la manière des momies; les bras sont suggérés en position repliée sur la poitrine. Il porte une couronne avec serpent.

25– Figurine en bronze d'Osiris Obertraun
Fleischer, *Bronzen*, pp. 108–109, n°137, pl. 74.
Découverte à Obertraun en 1878. Conservée à Hallstatt, au Museum (n° inv. 17163). Hauteur: 7,1 cm.
Osiris est représenté enveloppé dans des bandelettes, à la manière des momies; les bras très fins sont repliés sur la poitrine, la main droite au-dessus de la gauche.

26– Figurine en bronze d'Osiris Obertraun
Fleischer, *Bronzen*, pp. 108–109, n°138, pl. 74.
Découverte à Obertraun en 1878. Conservée à Hallstatt, au Museum (n° inv. 17164). Hauteur: 8,2 cm.
Osiris est représenté enveloppé dans des bandelettes, à la manière des momies; les bras se rejoignent sur la poitrine. Un anneau, aujourd'hui disparu, était probablement fixé sur le dos de la figurine.

27– Tête en marbre de Sarapis Salzbourg
N. Heger, *CSIR* III, 1 (Wien, 1975), n°4, pll. 3–4.
Découverte à Salzbourg en 1885, lors des fouilles d'un sanctuaire qui abritait une dédicace à Esculape et plusieurs statuettes de ce dieu guérisseur. Conservée à Salzbourg, au Salzburger Museum (n° inv. 2789).

28– Manche de lampe décoré d'un buste de Sarapis Salzbourg
N. Heger, *Salzburg in römischer Zeit* (Salzburg, 1974), pp. 84–86.
Découvert à Salzbourg, probablement dans l'enceinte du sanctuaire d'Esculape. Conservé à Salzbourg, au Museum Carolino Augusteum. Hauteur: 12 cm.
Le buste du dieu, coiffé du *modius* et entouré de deux rameaux est représenté surmontant un globe.

29– Anubis en terre cuite Salzbourg
R. Noll, *Kunst der Römerzeit in Österreich* (Wien, 1949), p. 17, fig. 21.
Découvert à Salzbourg.
Figurine du même type iconographique que l'Anubis en bronze découvert à Enns (n°17).

30– Statuette en bronze d'Isis Spital
Fleischer, *Bronzen*, p. 203.
Découverte à Spital; aujourd'hui perdue. Non décrite.

31– Statuette en bronze d'Osiris Spital
Fleischer, *Bronzen*, p. 203.
Découverte à Spital; aujourd'hui perdue. Non décrite.

32– Figurine en bronze d'Harpocrate Spital
Fleischer, *Bronzen*, p. 203.
Découverte à Spital; aujourd'hui perdue. Non décrite.

33– Couronne isiaque en bronze Spital
Fleischer, *Bronzen*, p. 203.
Découverte à Spital; aujourd'hui perdue. Non décrite.

34– Statuette en bronze d'Osiris Seewalchen
Fleischer, *Bronzen*, pp. 109–110, n°139, pl. 74.

Découverte à Seewalchen lors de fouilles au bord de l'Attersee, en 1929. Conservée à Wels au Museum (n° inv. 11189). Hauteur: 5,8 cm. Osiris est représenté enveloppé dans des bandelettes, à la manière des momies; ses mains se rejoignent sur la poitrine. Un anneau est fixé sur la base de la figurine, témoignant probablement de son utilisation comme pendentif.

35– Statuette en bronze d'Osiris St-Veit a. d. Glan
Grimm, *Zeugnisse*, p. 163.
Découverte probablement à proximité de St-Veit a. d. Glan. Conservée en Allemagne, dans une collection particulière. Non décrite.

36– Figurine en bronze d'Isis Sainte-Agatha
Fleischer, *Bronzen*, p. 203.
Découverte à Sainte-Agatha, près de Hallstatt; aujourd'hui perdue. Non décrite.

37– Figurine en bronze d'Isis allaitant Horus Steyr
Fleischer, *Bronzen*, pp. 110–111, n°140a, pl. 74.
Découverte à Steyr. Conservée à Steyr, au Museum (sans n° d'inventaire). Hauteur: 6,2 cm.
Isis est représentée assise, l'enfant Horus au sein. Le bras gauche de la déesse soutient le dos de l'enfant. De sa main droite elle présente le sein à la bouche du nourrisson. Elle porte une couronne, dont une partie manque.

38– Statuette en bronze d'Osiris Tacherting
Grimm, *Zeugnisse*, p. 231, n°144, pl. 4, 4.
Découverte probablement à Tacherting. Conservée à Burghausen, au Historisches Stadtmuseum. (n° inv. 1434). Hauteur: 7,9 cm.
Figuration d'Osiris d'un type courant (voir nn°24–26). Il porte la couronne égyptienne aux plumes et au serpent.

39– Statue en marbre d'Isis-Noreia *Virunum*
Piccottini, *CSIR*, *Österreich*, II, 1 (Wien, 1968), pp. 17–18, n°13.
Découverte à Klagenfurt, dans le secteur des thermes de *Virunum*, entre 1900 et 1906, en plusieurs fragments jointifs. Conservée à Klagenfurt, au Landesmuseum für Kärnten (n° inv. 4926, 4927, 7912, 7965, 8530). Hauteur: 1,43 m.

Le personnage vêtu d'un *peplos* frangé retenu par une ceinture et recouvert d'un manteau est représenté debout tenant une corne d'abondance dans la main gauche. L'avant-bras droit est perdu et la partie supérieure du crâne est abîmée.
Des considérations stylistiques, appuyées sur l'étude des neuf statues de divinités attribuées au «maître de *Virunum*» ont permis de dater leur réalisation de l'époque d'Hadrien.

40– Statuette de Sarapis *Virunum*
CIMRM II, n°1439, p. 163.
Découverte à *Virunum*, conjointement à une inscription mithriaque; aujourd'hui perdue.
Non décrite. Vidman, *Isis und Sarapis*, pp. 146–147, date la statue d'environ 170 apr. J.-C.

Rétie

41– Buste de Sarapis en bronze Augsbourg
Grimm, *Zeugnisse*, pp. 220–221, n°137, pl. 33, 1.
Découvert à Augsbourg en 1910. Conservé à Augsbourg au Römisches Museum (n° inv. VF 464/1). Hauteur 11,5 cm.
Le buste en bronze de Sarapis barbu, portant le *modius* et le chiton servait vraisemblablement d'applique. W. Hornbostel[57] inscrit cette représentation parmi les œuvres provinciales d'époque sévérienne.

42– Couvercle aux divinités égyptiennes (Isis, Sarapis, Harpocrate, Anubis) Augsbourg
Grimm, *Zeugnisse*, pp. 224–225, n°139, 1, figg. 39–40.
Découvert à Augsbourg, dans un atelier de potiers, en 1845. Conservé à Augsbourg au Römisches Museum (n° inv. 66/10) Diamètre: 22 cm.
Les motifs figurés se trouvent au centre du couvercle rond: dans la moitié supérieure de ce champ figuré les bustes d'Isis et Sarapis sont représentés face à face dans la partie droite. Derrière Isis, Anubis tourne à son tour le dos à Harpocrate, ce dernier étant assis sur une fleur de lotus et tenant une corne d'abondance dans sa main gauche. La partie inférieure figure un trépied orné de têtes de lion

---

[57] W. Hornbostel, *Sarapis. Studien zur Überlieferungsgeschichte, den Erscheinungsformen und Wandlungen der Gestalt eines Gottes*, *ÉPRO* 32 (Leiden, 1973), p. 280.

flanqué d'un globe surmonté d'un oiseau (phoenix) à gauche et d'une ciste entourée du serpent *uraeus* à droite. Cette dernière est très abîmée. Des cercles concentriques de perles, bâtonnets, feuilles, et petites langues décorées de perles entourent l'image.
Datation: fin du II^e–début du III^e siècle.[58]

43– Moule fragmentaire en terre cuite Augsbourg
Grimm, *Zeugnisse*, pp. 225–226, n°139, 2, pl. 47, 1.
Découvert à Augsbourg, dans un atelier de potiers, en 1845. Conservé à Augsbourg, au Römisches Museum (n° inv. 66/43). Hauteur: 9,9 cm. Ce moule devait servir à la fabrication des couvercles du même type que celui découvert sur le même site (cf. ci-dessus n°42). Sur le fragment conservé sont visibles en creux, un buste de Sarapis[59] (?) la ciste mystique, un serpent et une partie des décors géométriques et végétaux qui les entouraient en cercles concentriques.
Datation: fin II^e–déb. III^e siècle (voir note 57).

44– Fragment de moule en terre cuite Augsbourg
Grimm, *Zeugnisse*, p. 226, n°139, 3, pl. 47, 2.
Découvert à Augsbourg, dans un atelier de potiers, en 1845. Conservé à Augsbourg, au Römisches Museum (n° inv. 66/43). Hauteur: 8 cm. Fragment ayant appartenu à un moule du même type que celui décrit ci-dessus, au n°43. Sont visibles la tête de Sarapis, une partie de la coiffure d'Isis et des motifs décoratifs.
Datation: fin II^e–déb. III^e siècle (voir note 57).

45– Fragment de médaillon en terre cuite Augsbourg
CIL III, 6009, 7; Grimm, *Zeugnisse*, p. 226, n°139, 4, pl. 45; *RICIS* 611/0201.
Découvert à Augsbourg, dans un atelier de potiers, en 1845. Conservé à Augsbourg, au Römisches Museum (n° inv. 66/2). Hauteur: 10,7 cm. Les bustes d'Isis et de Sarapis se font face[60] au-dessus de la repré-

---

[58] Cf. V. Tran tam Tinh, «Isis et Sérapis se regardant», *RA* 1970/1, p. 74; le thème d'Isis et Sarapis se regardant est apparu dans l'iconographie alexandrine sous Antonin le Pieux. «Il fut [. . .] plus populaire à la fin du II^e siècle et au début du III^e siècle en Asie Mineure (dans la numismatique), en Afrique du Nord (sur les médaillons de lampe), en Gaule (sur les médaillons d'applique en terre cuite) et un peu plus tard en Pannonie et en Rhétie».

[59] Grimm, *Zeugnisse*, p. 225.

[60] Sur le thème d'Isis et Sarapis affrontés, voir V. Tran tam Tinh, «Isis et Sérapis se regardant» *art. cit.* n. 56, pp. 55–80.

sentation d'un acte cultuel (sacrifice?) mettant en scène les participants de part et d'autre d'un autel central. La reconstitution de la scène (fragmentaire) est possible grâce à la découverte d'autres fragments de médaillon similaires (cf. nn°46, 47). Entre les deux bustes divins est représenté un épi. Le champ figuré est entouré de deux rangées concentriques de moulures décorées de perles et d'une bande inscrite: *[annum nouu]m lucro accipio.*
Datation: fin II^{e}–déb. III^{e} siècle (voir note 57).

46 – Fragment de médaillon en terre cuite Augsbourg
Grimm, *Zeugnisse*, p. 227, n°139, 5, pl. 46, 2.
Découvert à Augsbourg, dans un atelier de potiers, en 1845. Conservé à Augsbourg, au Römisches Museum (n° inv. 66/4). Largeur: 6,7 cm. Le buste de Sarapis et un fragment de celui d'Isis sont visibles audessus d'une scène de culte (sacrifice?) figurant huit (?)[61] personnages divisés en deux groupes de part et d'autre d'un autel central. Trois moulures concentriques entourent le champ figuré.
Datation: fin II^{e}–déb. III^{e} siècle (voir note 57).

47– Fragment de médaillon en terre cuite Augsbourg
Grimm, *Zeugnisse*, p. 227, n°139, 5, pl. 46, 1.
Découvert à Augsbourg, dans un atelier de potiers, en 1845. Conservé à Augsbourg, au Römisches Museum (n° inv. 66/3). Hauteur: 7,4 cm. Sur ce fragment sont visibles les bustes d'Isis et de Sarapis se faisant face autour d'un épi; des décorations concentriques de perles et de feuilles bordaient le médaillon.
Datation: fin II^{e}–déb. III^{e} siècle (voir note 57).

48– Lampe décorée de la tête de Jupiter Ammon Augsbourg
Grimm, *Zeugnisse*, p. 228, n°139b, pl. 56, 1.
Découverte à Augsbourg en 1880. Conservée à Augsbourg, au Römisches Museum (n° inv. VF 181/36). Longueur: 10,3 cm.
La représentation classique de la tête du dieu barbu aux cornes de bélier domine au centre du disque d'une lampe en terre cuite.

---

[61] Sous le buste de Sarapis on dénombre quatre personnages. La symétrie de l'ensemble figuré voudrait que le même nombre de personnages soit représenté sous le buste d'Isis; trois seulement sont visibles sur le fragment conservé.

49– Statuette en bronze d'Harpocrate Augsbourg
Iside, n°VI, p. 558; J. Leclant, G. Clerc, dans *Orientalia* 66 (1997), p. 362.
Découverte à Augsbourg en 1991, dans la Stephangasse. Conservée à Augsbourg, au Römischesmuseum (n° inv. 1991.57). Hauteur: 8,6 cm.
L'enfant divin est représenté debout, coiffé du pschent, nébride sur l'épaule, avec un doigt porté à la bouche et tenant une corne d'abondance.

50– Statuette d'Anubis en terre cuite Bregenz
A. Hild, dans *Jahrbuch des Vorarlberger Landesmuseumsvereins Bregenz* (1952), p. 39, fig. 17; Fleischer, *Bronzen*, p. 111.
Découverte à Bregenz. Conservée à Bregenz au Vorarlberger Landesmuseum.
Représentation d'Anubis appartenant au même type iconographique que la figurine en bronze découverte à Enns (n°17)

51– Manche de récipient décoré de la tête de Jupiter Ammon Faimingen
Grimm, *Zeugnisse*, p. 219, n°135, pl. 55, 1.
Découvert à Faimingen (Dilingen). Conservé à Lauingen, à l'Heimathaus. Longueur: 16 cm.
La tête barbue de Jupiter Ammon aux oreilles et cornes de bélier, portant le bandeau sur le front, décore l'extrémité du manche.

52– Double corne d'abondance avec serpent en bronze Kempten
Grimm, *Zeugnisse*, p. 230, n°142, pl. 28, 1.
Découverte à Kempten en 1941. Conservée à Kempten, au Allgäuer Heimatmuseum, Kempten-Römische Sammlung Cambodunum (n° inv. 1941/102 K). Hauteur: 6,5 cm.
La présence de l'*uraeus* isiaque sur cette double corne d'abondance en bronze a autorisé l'hypothèse de son appartenance à une statuette de la déesse, dont on a découvert sur le même site une main et un avant-bras.

53 – Attache en bronze décorée de la tête de Jupiter Ammon Kempten
Grimm, *Zeugnisse*, p. 230, n°143, pl. 54, 2.
Découverte à Kempten en 1941. Conservée à Kempten, au Allgäuer Heimatmuseum Kempten-Römische Sammlung Cambodunum (n° inv. 234a). Longueur: 7,3 cm.

La figuration de la tête de la divinité est classique: barbu, aux cornes et oreilles de bélier et portant un bandeau sur le front. L'attache appartenait à un manche de tasse dont les points d'application ont été effacés. Longueur 7,3 cm.
Découverte dans une couche archéologique d'époque tibérienne, cette attache a pu être fabriquée au plus tard à l'époque de cet empereur.

54– Deux sistres en bronze Kempten (?)
Grimm, *Zeugnisse*, p. 201, n°111.
Découverts probablement à Kempten dans une tombe romaine de *Cambodunum*. Conservés à Kempten, dans la collection K. Rath, ou à Bingen, dans la collection Soherr (?) Non décrits.

55– Manche en bronze décoré d'un buste de Sarapis Nassenfels
Grimm, *Zeugnisse*, pp. 216–217, n°132, fig. 38.
Découvert à Nassenfels (Eichstätt); aujourd'hui perdu.
Le buste de la divinité décore l'extrémité du manche, comme de tels motifs pouvaient orner des aiguilles de cheveux ou d'autres objets de la vie quotidienne.

56– Statuette en bronze d'Osiris Pähl
Grimm, *Zeugnisse*, p. 229, n°141.
Découverte à Pähl (Weilheim) vers 1890. Conservée à Munich, dans la Prähistorische Staatssammlung (n° inv. HV 835). Hauteur: 6,7 cm.
Représentation de type classique (cf. nn°24–26) d'Osiris.

57– Statuette en bronze d'Apis Obertraubling
Grimm, *Zeugnisse*, pp. 214–215, n°129, pl. 43.
Découverte à Obertraubling (Regensburg), en 1858. Conservée à Regensburg, au Museum (n° inv. A 2293). Hauteur: 7,2 cm.
Représentation en bronze d'un taureau identifié à Apis en raison de la présence à la jonction entre le cou et la tête d'un trou de fixation destiné vraisemblablement à recevoir l'attache du croissant lunaire. La facture soignée fait supposer à G. Grimm la réalisation de l'objet dans un atelier italien. Daté sur critères stylistiques des Ier s. av. J.-C.–Ier s. apr. J.-C.

58– Statuette en bronze d'Hermès-Thot Regensburg
Grimm, *Zeugnisse*, p. 215, n°130, pl. 59, 1.
Découverte à Regensburg. Conservée à Regensburg, au Museum (n° inv. A 2205). Hauteur: 12 cm.

Figurine représentant une divinité masculine vêtue d'un drapé sur l'épaule gauche et tenant un caducée dans la main gauche et une bourse dans la main droite. L'attribut, ressemblant à une feuille de lotus, représenté sur la tête du personnage permet son identification à Hermès-Thot.

En s'appuyant sur les découvertes des villes enfouies sous les cendres du Vésuve, G. Grimm situe la naissance de ce type au début de notre ère. Ceci donne un *terminus post quem* à la réalisation de la statuette.

TÉMOIGNAGES DE DÉVOTION ISIAQUE ET TRACES CULTURELLES LE LONG DU *LIMES* DANUBIEN

par

Marie-Christine Budischovsky

Examinons l'ensemble du cours du Danube, qui est le *limes* naturel de l'Europe, marquant sur la plus grande partie de son parcours le Nord de l'Empire de Rome, sous l'angle des documents témoignant d'une dévotion aux divinités égyptiennes ou d'une simple influence culturelle.[1] Bien entendu, tous ces documents n'ont pas la même valeur et sont présentés selon un classement allant du cultuel au culturel (tableau I). D'autre part, cette étude ne peut être séparée d'une rapide analyse du matériel trouvé dans l'ensemble du bassin danubien.[2] Nous sommes d'abord frappés par une forte concentration dans la zone pannonienne, plus spécialement dans l'angle d'attaque formé par le coude du fleuve. En effet, sur le *limes* de Rhétie et de Norique (tableau I), on ne relève aucune inscription; quelques traces de bronzes apparaissent, infimes, en Rhétie,[3] aux II^{e}–III^{e} siècles, avec une statuette douteuse d'Isis qui aurait été trouvée dans le camp légionnaire de *Regina Castra* (Regensburg), une autre d'Apis (I^{er} siècle) à Obertraubling et, une dernière d'Osiris à Bauzing.[4] En décor d'objet, nous avons un manche en bronze exhumé à *vicus Scutt.* (Nassenfels) et orné d'un buste de Sérapis. Enfin, on signalera, comme thème égyptisant, la lampe négroïde de *Guntia* (Günzburg).[5] Si l'image des dieux égyptiens n'est pas totalement inconnue dans la première partie du fleuve, elle ne semble pas s'y être implantée très fortement, en particulier dans le camp de *Regina Castra*. En revanche, des témoignages plus fermes et plus regroupés aux II^e^ et III^e^ siècles apparaissent ailleurs, à Augsburg, la capitale administrative,[6] et ses environs (atelier de Westheim);[7] de plus, Tacite (*Germanie*, IX) nous informe qu'Isis était adorée par une partie des Suèves.[8]

---

[1] On citera des synthèses récentes: L. Vidman «Der ägyptische Kult in den Donauprovinzen», dans *ANRW* II, 18.2 (Berlin, 1989), pp. 975–1013; Takács, *Isis and Sarapis*, pp. 145–203; G. Clerc, «La diffusione del culto isiaco nelle province occidentali dell'impero romano», dans *Iside*, pp. 526–541; L. Bricault (éd.), *De Memphis à Rome*. Les outils de base sont l'*IBIS* de J. Leclant et G. Clerc, les 8 volumes du *LIMC*, l'*Atlas* et le *RICIS* de L. Bricault.

[2] La Dalmatie, la Macédoine, la Thrace et les ports de la Mer Noire ne seront donc pas inclus dans notre travail, pas plus que la Dacie supérieure.

[3] Grimm, *Zeugnisse*, p. 16; pp. 214–215, n°129, pl. 43.

[4] Bayerische Walde, selon une indication donnée par M. Kandler en 1983. Consultant D. Wildung.

[5] Grimm, *Zeugnisse*, pp. 218–219, n°133, pll. 10–11.

Si nous passons en Norique, les petits bronzes, datés des II^e^ et III^e^ siècles sont plus nombreux: une <Isis> et un Harpocrate à *Lentia* (Linz),[9] une Isis *lactans* de Steyr;[10] une Isis-Fortuna panthée, un Sérapis debout, un Osiris et un Anubis dans le camp légionnaire de *Lauriacum* (Enns),[11] dans la zone d'intersection entre la route venant d'Italie et la zone du Danube. En décor d'objet, nous avons, sur ce même site, un anneau avec une cornaline gravée d'une figure de Sérapis devant un fidèle.[12] Un faucon de type Horus (*pharaonica*?) serait de *Ovilava* (Wels)[13] et un balsamaire négroïde provient d'Enns.[14] Là encore, il n'y a pas d'inscription, mais quelques statuettes de nos dieux, en particulier à Enns, municipe et fort. Cependant à l'Ouest de la province, Sérapis est présent, peut-être, dans une inscription de *Iuvavum* (Salzburg)[15] et surtout par des sculptures trouvées dans un contexte de sanctuaire de divinités salutaires;[16] plusieurs bronzes d'Osiris ont été mis au jour dans les tombes de la vallée de la Traun.[17] Inversement, au Sud, en Carinthie, on note un grand nombre de monuments épigraphiques[18] dédiés à Isis associée à Noreia, y compris dans la capitale, *Virunum*,[19] ainsi que des reliefs funéraires avec des enfants porteurs de la mèche isiaque (IIe et IIIe siècles).[20]

---

[6] *SIRIS* 646 = *RICIS* 611/0101.

[7] Grimm, *Zeugnisse*, pp. 222–239, n°139, pll. 44, 45, 46, 47 et fig. 39–40 = *RICIS* 611/0201.

[8] Cf., dans ce volume, l'étude de M. Haase, pp. 107–136, avec bibl. Pour l'ensemble du matériel de Rhétie, voir *Atlas*, pp. 112 et 117, carte p. 113, et dans le présent volume, l'étude de B. Rémy et S. Cibu, pp. 137–169.

[9] R. Fleischer, *Die römischen Bronzen aus Österreich* (Mainz, 1967), p. 203, n°35; p. 112, n°143, pl. 75.

[10] *Ibid.*, pp. 110–111, n°140a, pl. 74.

[11] *Ibid.*, pp. 95–96, n°116, pl. 60; p. 33, n°16, pl. 9; p. 110, n°140, pl. 74; p. 111, n°142, pl. 75.

[12] Grimm, *Zeugnisse*, p. 121.

[13] Fleischer, *Bronzen*, p. 188, n°270, pl. 129.

[14] *Ibid.*, p. 155, n°208, pl. 110.

[15] Vidman, *ANRW* II, 18.1, p. 981, n. 28: lecture Isis; *Atlas*, p. 120: lecture Sérapis = *RICIS* 612/0101.

[16] Tête en pierre (18 cm), N. Heger, *CSIR* III, 1 (Wien, 1975), n°4, pll. 3–4. Peut-être buste de Sérapis sur un globe, manche de lampe, N. Heger, *Salzburg in römischen Zeit* (Salzburg, 1974), p. 84, fig. p. 85.

[17] Fleischer, *Bronzen*, pp. 108–109, nn°136–139, pll. 73–74 et p. 203, n°34.

Nous traiterons plus loin le cas du Danube pannonien, en raison de son importance exceptionnelle. En aval de la Pannonie, nous n'avons aucune inscription danubienne sur le fleuve en Mésie Supérieure (tableau III), mais une proportion notable de bronzes disséminés (IIe–IIIe siècles): Isis-Fortuna dans le secteur minier de Guberevac[21] et à *Ratiaria* (Arčar),[22] Isis-Thermoutis à Arčar;[23] des bustes de Sérapis ornent des appliques à *Margum* (Dubravica)[24] et à Kličevac;[25] enfin, deux importantes sculptures en pierre ont été exhumées à *Viminiacum* (Kostolac):[26] un buste de Sérapis et une statue d'Harpocrate.[27] Bien que le matériel de cette province soit très discontinu, il est assez bien représenté dans la zone du fleuve; ce n'est que très au sud du *limes* que l'on compte trois inscriptions à Sérapis dans la région de Peć[28] et à Zlokućani[29] sans oublier les têtes en pierre de *Timacum Minus*[30] dont seule celle de Sérapis est d'attribution sûre (IIIe siècle).

Plus loin, sur la rive de Mésie Inférieure (tableau IV), subsistent quelques témoignages importants, en particulier des inscriptions: au Sud d'*Oescus* (Gigen), où ont été signalés un sistre et un buste en pierre avec un nœud d'Isis,[31] une dédicace de gouverneurs pour le salut de Marc Aurèle, découverte à Byala Slatina, mentionne la construction d'un Sérapeum,[32] probablement situé à *Oescus*. Un ex-voto de *Montana* (Mihajlovgrad) pourrait être consacré par Cessicius au *numen Sarapis*.[33] Sur un document de *Novae* (Svishtov, IIe siècle) Valerius Eutychès fait une autre dédicace à Sarapis *sanctus*[34] et, sur le même site, certains auteurs pensent à la mention d'un Iséum (?).[35] À Butovo Nedan, près de *Nicopolis ad Istrum*, on signale la dédicace de Iulianus Taurus, prêtre d'Isis,[36] sur une plaque ornée d'un relief de Diane chasseresse ainsi qu'une lampe négroïde.[37] Enfin, non loin du delta, un chapiteau de *Troesmis* (Iglitsa) mentionne Sérapis.[38] L'image de nos dieux est également présente, surtout celle de Sérapis: cadran solaire encadré des bustes de Sérapis et Isis dans un contexte orphique,[39] relief de Sérapis (?) à *Novae*,[40] petit buste de Sérapis-Sol à Dubovan,[41] statuette de Sérapis debout de Popovo.[42] Les divinités isiaques, en particulier Sérapis et son sanctuaire, figurent sur de nombreuses monnaies du IIIe siècle émises au nom de *Nicopolis ad Istrum* (Nikyup)[43] où l'on note aussi un relief nilotique.[44] Pour le reste de la province, on note quelques bronzes disséminés plus au Sud, dans la région de Vratsa: un buste de Sérapis,[45] une statuette d'Harpocrate.[46] Nous n'oublierons pas les représentations négroïdes des deux Mésies: balsamaire *lanternarius* de Dubravica,[47] balsamaire d'Arčar,[48] lampe de Butovo.[49]

---

[18] *SIRIS* 647 à 650 = *RICIS* 612/0201, 612/0301, 612/0401 et *612/0501.

[19] Pour l'ensemble des témoignages du Norique voir Vidman, *ANRW* II, 18.1, pp. 978–983, *Atlas*, pp. 118 et 120, carte p. 119, et dans le présent volume, l'étude de B. Rémy et S. Cibu, pp. 137–169.

[20] *Atlas*, p. 120.

[21] M. Veličković, *Antička Bronza u Jugoslaviji* (Narodni Muzej Beograd, 1969), p. 100, n°131 (ph.).

[22] J. Atanasova, *Plastique antique du musée de Viden* (Sofia, 1985), inv. n°241 et 239, p. 125 (ph.).

[23] *Ibid.*, inv. n°445, p. 123 (ph.).

[24] M. Veličković, *Petits bronzes figurés romains au musée national* (Belgrade, 1972), p. 179, n°117 (ph.).

[25] Veličković, *Antička Bronza*, p. 112, n°175 (ph.).

[26] Kater-Sibbes, *Sarapis monuments*, p. 175, n°885.

[27] Conservée au musée de Požarevac (IIe–IIIe siècles).

[28] *SIRIS* 700–700a; *IMS* VI, 19 = *RICIS* 617/0101 et 617/0201.

[29] *RICIS* 617/0301.

[30] L. Zotović, *Les cultes orientaux sur le territoire de Mésie supérieure*, *ÉPRO* 7 (Leiden, 1966), p. 54, pl. XVI.

[31] M. Tacheva-Hitova, *Eastern Cults in Moesia inferior and Thracia*, *ÉPRO* 95 (Leiden, 1983), p. 5, nn°3–4, pll. II–III.

---

[32] *SIRIS* 702 = *RICIS* 618/0102.

[33] *SIRIS* 701 = *RICIS* 618/0101.

[34] *RICIS* 618/0201.

[35] *RICIS* *618/0202.

[36] *RICIS* 618/0301.

[37] Musée archéologique de Sofia, inv. n°6354.

[38] *SIRIS* 710 = *RICIS* 618/1201: cf. L. Bricault, «Notes à propos de CIL III 6164», *ZPE* 91 (1992), pp. 215–216, pl. VII.

[39] Tacheva-Hitova, *Eastern Cults*, p. 6, n°8, pl. IV.

[40] Cf. *RICIS* 618/0201 citant cf. A. Sadurska, «Fragmenty plastorzezby z postacia Sarapisa», *Novae-Sektor Zachodni 1976* (1978), pp. 191–195.

[41] Tacheva-Hitova, *Eastern Cults*, p. 4, n°2, pl. I.

[42] *Ibid.*, p. 6, n°6. Musée de Tarnovo (*vidi*).

[43] *RICIS* 618/0400.

[44] Tacheva-Hitova, *Eastern Cults*, p. 5, n°5, pl. III.

[45] Trouvé à Bukovets et conservé au musée de Veliko Ternovo.

[46] Trouvée à Tchmakovtsi et conservée au musée archéologique de Sofia, inv. n°6073. Pour l'ensemble du matériel des Mésies et de Dacie, voir *Atlas*, pp. 28 à 35.

[47] Veličković, *Antička Bronza*, p. 122, n°212 (ph.).

[48] Atanasova, *Plastique*, inv. n°I-1030 (ph.).

[49] Musée archéologique de Sofia, inv. n°6816.

En face, sur la rive dace[50] (tableau V), nous n'avons aucune inscription, mais seulement quelques représentations divines variées: statuette d'Apis à *Dierna* (Orshova),[51] buste en bronze d'Isis à *Drobeta* (Turnu Severin) ainsi qu'une tête en pierre d'un enfant portant la mèche isiaque.[52] À *Romula* (Reshca), on note un petit bronze de Sérapis assis, une figurine en terre cuite d'Isis (?) et une gemme de Sérapis et Isis se regardant.[53] Deux monuments en pierre de *Sucidava* (Celei)[54] sont à signaler: une tête de Sérapis, un relief représentant la triade Sérapis, Isis et Harpocrate et, peut-être, une gemme d'Isis-Fortuna,[55] coiffée du lotus (?). On y ajoutera deux documents cultuels: un vase avec le décor nilotique de la lutte de l'ibis et du serpent,[56] thème bien connu dans la peinture pompéienne[57] et un buste négroïde couronné de lierre.[58] Le gros de l'importante documentation dace n'est pas dans notre zone, mais en Dacie Supérieure, au nord de la capitale *Sarmizegetusa*, site au matériel particulièrement riche au II^e et au début du III^e siècle: Sérapeum dans le *praetorium* (lien avec le culte impérial, plusieurs dédicaces à Sérapis, à Isis, et au couple isiaque,[59] buste d'Isis?,[60] groupe de la triade isiaque[61] sans compter, non loin, à Hatzeg, un buste de Sérapis).[62] On mentionnera plusieurs inscriptions: l'une avec l'indication d'un Iséum à *Micia*,[63] six à *Apulum*

---

[50] I. Berciu, C. C. Petolescu, *Les cultes orientaux dans la Dacie méridionale ÉPRO* 54 (Leiden, 1976).

[51] G. J. F. Kater-Sibbes, M. J. Vermaseren, *Apis* II, *ÉPRO* 48 (Leiden, 1975), n°366.

[52] Berciu, Petolescu, *Cultes orientaux*, p. 30, nn°10 et 12, frontispice et pl. VII. On comparera avec une tête semblable trouvée dans la Dobroudja publiée par G. Bordenache dans *Dacia*, NS II, 1958, pp. 267–280, fig. 7.

[53] Berciu, Petolescu, *Cultes orientaux*, p. 31, n°13, pl. VIII; p. 30, n°11, pl. VI; p. 32, n°16, pl. X.

[54] *Ibid.*, pp. 31–32, n°14, pl. IX et p. 32, n°15, pl. X.

[55] *Ibid.*, p. 33, n°17, pl. X.

[56] D. Tudor, *Oltenia Romania* II (Bucarest, 1958), p. 24, fig. 1.

[57] *IBIS* III, Frontispice.

[58] D. Tudor, *Sucidava*, coll. Latomus, LXXX (Bruxelles, 1965), pl. XVIII, 1–2.

[59] I. Piso, «Inschriften von Prokuratoren aus Sarmizegetusa (II)», *ZPE* 120 (1998), pp. 253–271 (fig.).

[60] D. Alicu, V. Wollmann, C. Pop, *Sculptured Monuments of Sarmizegetusa*, BAR 55 (London, 1979), p. 116, n°254, pl. XLI. Dans le même ouvrage, on n'attribuera pas à Isis l'applique en bronze n°28, pl. CXII, ni la statuette de Fortuna n°256, pl. CXX (1–3).

[61] V. Tran tam Tinh, *Sérapis debout, ÉPRO* 94 (Leiden, 1983), pp. 29, 44 et 106, I B1, fig. 29.

[62] G. Bordenache, *Sculture greche e romane del Muzeo Nazionale di Antichità di Bucarest* (SGR), I, Bucarest, 1969, p. 86, pl. LXXIII, n°169.

[63] *SIRIS* 686 = *RICIS* 616/0301. Cf. I. I. Russu, *Inscriptsile Daciei Romane* = *IDR*

(Alba Iulia),[64] deux à *Potaissa* (Turda) dont l'une parle d'un collège d'Isis,[65] la dédicace à Isis (?) d'*Ampelum*,[66] celle du médaillon votif de Sérapis (en grec) à *Alburnus maior* (Roshia Montana).[67] On soulignera l'abondance des moules isiaques[68] dans la continuité du matériel pannonien d'*Emona*:[69] à Ilishua avec Sérapis-Sol,[70] à *Potaissa* avec Sérapis debout,[71] à Costeshti avec la tête de Sérapis[72] et à *Apulum* avec Sérapis sur une face et Esculape et Hygie sur l'autre,[73] sans oublier un buste d'Isis.[74]

Revenons à la Pannonie, qui forme un ensemble exceptionnel du I^er^ au IV^e^ siècle de notre ère. On comprend qu'elle ait retenu l'attention des savants magyars: en 1961, dans le premier volume de la série des *ÉPRO* fondée par le regretté prof. M. J. Vermaseren, V. Wessetzky opposait l'Ouest civil à l'Est militaire.[75] Plus tard, en 1974, I. Tóth, qui se fonde sur une étude très précise des inscriptions et des théonymes,[76] met en regard, à son tour, les trouvailles du *limes* pannonien où le rôle de Sérapis est prépondérant à l'époque des Sévères, et celles de la route de l'ambre et des centres de la vallée de la Save, où Isis triomphe aux I^er^ et II^e^ siècles: Iséum, inscriptions et matériel de *Savaria*; Iséum probable, inscriptions (6) et matériel de *Poetovio*; inscriptions et matériel de *Scarbantia*, *Siscia* et *Emona* (fig. 1).

III/3 (Bucarest, 1984), n°75 où il rejette à bon droit *SIRIS* 688; *IDR* III/2 (Bucarest, 1980), n°229 où il attribue *SIRIS* 687 = *RICIS* 616/0302 à *Sarmizegetusa*.

[64] *SIRIS* 689–694 = *RICIS* 616/0401–0406.

[65] *SIRIS* 697–698 = *RICIS* 616/0101–0102.

[66] *SIRIS* 695 = *RICIS* 616/0501.

[67] *SIRIS* 696 = *RICIS* 616/0601.

[68] Pour le lien des moules isiaques avec la dévotion impériale, voir A. Alföldy, «Die alexandrinischen Götter und die Vota Publica am Jahresbeginn», *JAC* 8/9 (1965/1966), pp. 53–87, pll. I–XVI.

[69] P. Selem, *Les religions orientales dans la Pannonie romaine, partie en Yougoslavie, ÉPRO* 85 (Leiden, 1980), pp. 4–5, pl. I.

[70] V. Christescu, *Viatsa economica a Daciei romane* (Piteshti, 1929), pl. III, 1.

[71] Tran tam Tinh, *Sérapis debout*, p. 121, IB 46.

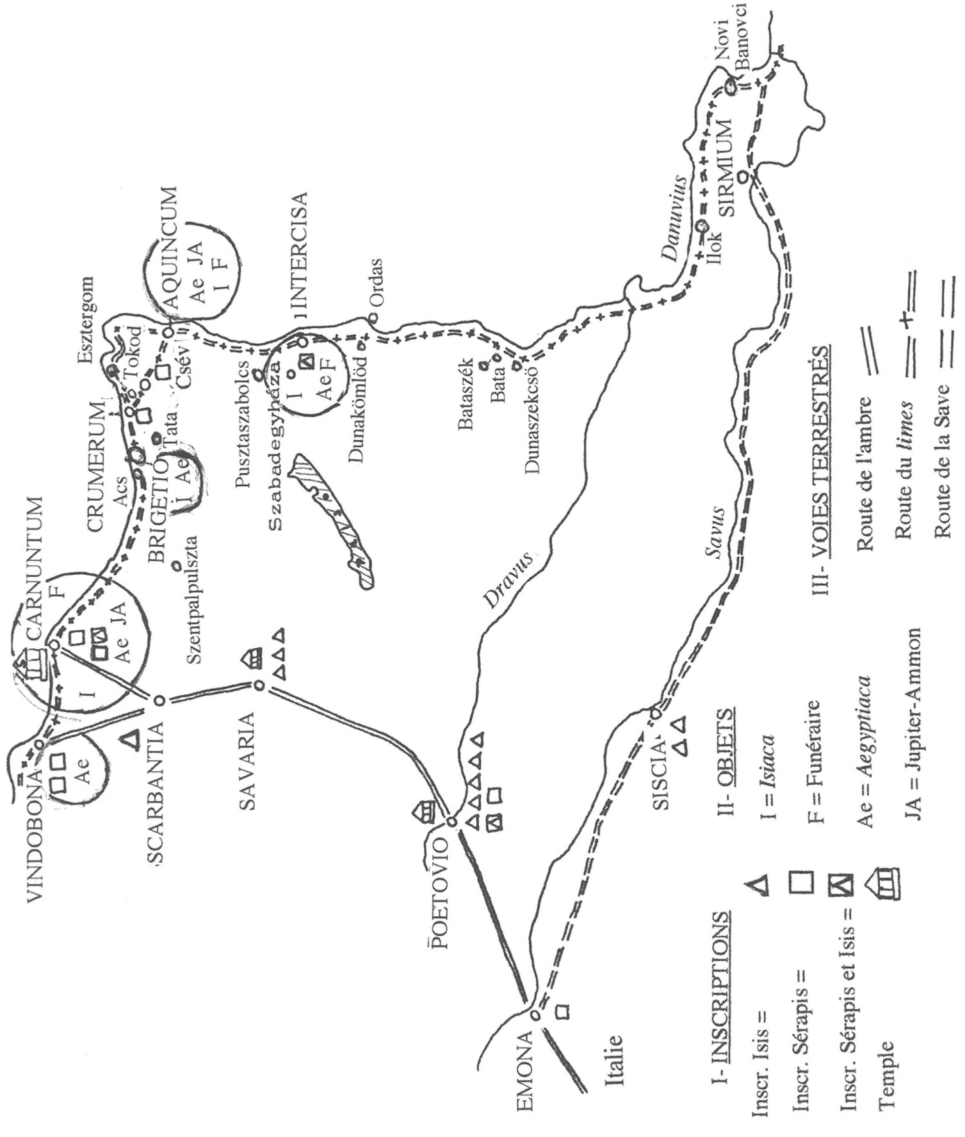
[72] A. Popa, *Cultele egyptene si microasiatice in Dacia Romania. Repertoriul monumentelor* (mss), I, n°6, pp. 11–12.

[73] A. Popa, «Serapis, Esculap si Higya pe un tipar de la Apulum», *SCIV* X/2, 1959, pp. 469–473, fig. 1, b.

[74] Christescu, *op. cit.* n. 70, pl. VII, 1. Pour l'ensemble du matériel des Mésies et de Dacie, voir *Atlas*, pp. 28–35.

[75] V. Wessetzky, *Die ägyptischen Kulte zur Römerzeit in Ungarn, ÉPRO* 1 (Leiden, 1961).

[76] I. Tóth, «Eine Doppelheit der Geschichte des Isis- und Sarapiskultes in Pannonien», dans *Studia Aegyptiaca* I (Budapest, 1974), pp. 345–360.


VINDOBONA
Ae
CARNUNTUM
F
I
Ae JA
SCARBANTIA
SAVARIA
CRUMERUM
Acs
BRIGETIO
I Ae
Szentpalpulszta
Tata
Esztergom
Tokod
Csév
AQUINCUM
Ae JA
I F
Pusztaszabolcs
Szabadegyháza
INTERCISA
I
Ae F
Dunakömlöd
Ordas
Bataszék
Bata
Dunaszekcsö
Danuvius
Ilok
SIRMIUM
Novi Banovci
Dravus
Savus
POETOVIO
SISCIA
EMONA
Italie
I- INSCRIPTIONS
Inscr. Isis =
Inscr. Sérapis =
Inscr. Sérapis et Isis =
Temple
II- OBJETS
I = Isiaca
F = Funéraire
Ae = Aegyptiaca
JA = Jupiter-Ammon
III- VOIES TERRESTRES
Route de l'ambre
Route du limes
Route de la Save

Qu'il nous soit permis de compléter ces études en y apportant des documents supplémentaires et en nuançant l'importance et le contexte des diverses stations danubiennes qui ponctuent de *Vindobona* à *Intercisa* la boucle du fleuve. Un tableau (II) consacré au cours pannonien du Danube permet de suivre le maillage serré des trouvailles fondamentalement isiaques, attestées essentiellement par huit inscriptions dont une signale un temple, entre le II^e^ et le III^e^ siècle: *Vindobona* (Wien),[77] *Carnuntum* (Petronell/Bad Deutsch-Altenburg),[78] *Brigetio* (Szöny),[79] *Crumerum* (Nyergesùjfalu),[80] Pilicsév,[81] *Aquincum* (Obuda),[82] *Intercisa* (trouvée à Szabadegyháza).[83]

Sur les treize inscriptions isiaques du corpus danubien (tableau VII) mentionnant toutes Sérapis, sauf celle de Butovo, huit sont pannoniennes. Quatre ont été exhumées dans des villes abritant des camps de légions dont deux sont des capitales provinciales. Cinq d'entre elles mettent Sérapis sous le patronage du dieu unificateur d'empire I.O.M. ou Jupiter. Dans trois d'entre elles, il est accompagné d'Isis, à *Carnuntum* et à *Intercisa* et, dans deux cas, le couple est associé à l'ensemble des dieux et déesses. On notera, donc, l'intégration de nos divinités dans le panthéon officiel. Regardons, maintenant, les épiclèses dont la plupart sont datables du tournant entre le II^e^ et le III^e^ siècle. Autre indice d'osmose avec le monde romain, le dieu est qualifié, comme Jupiter, de *conservator*, dieu tutélaire impérial, à *Carnuntum*, avec une *rasura* qui permettrait une datation de l'époque de Caracalla.[84] À l'instar de Mithra et de Sol, il est aussi *invictus*, avec encore une datation de Caracalla.[85]

Si l'on considère les dévots, le contexte militaire joue un rôle important; nous trouvons surtout des cadres de l'armée et non la base, comme l'a bien vu Y. Le Bohec:[86] un tribun de légion, un tribun de cohorte, un légat de légion; les inscriptions de *Carnuntum* proviennent de l'amphithéâtre militaire, des thermes militaires et de la zone des *canabae*; les hauts fonctionnaires ne sont pas en reste avec l'inscription de Pilicsév dédiée par le gouverneur dont la résidence à *Aquincum* est orientée face au *barbaricum* au bord du Danube;[87] on comprend, ainsi, l'association *Neptunus-Serapis* faite par le légat propréteur Alfenus Avitianus pour assurer une protection efficace sur le fleuve. Un parallèle pourrait être fait avec la Dacie centrale, en particulier à *Sarmizegetusa* où le couple isiaque et surtout Sérapis reçoivent l'hommage des cadres militaires et administratifs. La période sévérienne connaît une double conjoncture favorable: c'est une période de dévotion impériale à Sérapis,[88] et la Pannonie y est un point stratégique pour la prise de pouvoir comme pour les frontières de l'Empire: c'est à *Carnuntum* que Septime Sévère, légat de la Pannonie Supérieure, est proclamé empereur avec l'appui des légions danubiennes;[89] de plus, trois dédicaces de hauts responsables datent du séjour de Caracalla en Pannonie, lors des tentatives barbares contre le *limes*.[90] L'intervention de Sérapis est sollicitée comme dieu salutaire, invaincu et protecteur dynastique (*pro salute, victoria et incolumitate*). Ces monuments constituent un témoignage de loyauté affirmée par l'élite de l'empire, ce qui est particulièrement indiqué dans le cadre d'une visite solennelle qui exalte le triomphe impérial. Caracalla n'a-t-il pas officialisé cette divinité en lui élevant un magnifique temple sur le Quirinal[91] et en faisant frapper, dès 212, des monnaies à l'effigie du dieu?[92] Mais il est à noter que l'implantation du culte prouvée par l'existence d'un temple est antérieure à Caracalla, puisqu'il s'agit d'une réfection «*templum vetustate conlapsum restituit*» et, donc, d'une réactivation du culte sur un site menacé. D'ailleurs un temple de Mésie Supérieure (*Oescus*?) date de l'époque de Marc Aurèle.[93]

---

[77] *SIRIS* 667–668 = *RICIS* 613/0801–0802.

[78] *SIRIS* 665–666 et *AE*, 1992, 1412 = *RICIS* 613/0701–0703.

[79] Ce site est sans inscription, mais on y a retrouvé de nombreux documents. Voir *infra*, p. 181.

[80] *SIRIS* 669 = *RICIS* 614/0101.

[81] *SIRIS* 670 = *RICIS* 614/0201.

[82] *SIRIS* 672–673 = *RICIS* *614/0301–0302.

[83] *SIRIS* 674 = *RICIS* 614/0401.

[84] Vidman, *Isis und Sarapis*, pp. 143–144. Pour l'inscription dédiée dans le Sérapeum du Quirinal à Sérapis *conservator*, voir *SIRIS* 374 = *RICIS* 501/0106.

[85] Vidman, *Isis und Sarapis*, pp. 116–117.

[86] Y. Le Bohec, «Isis, Sérapis et l'armée romaine sous le Haut Empire», dans *De Memphis à Rome*, pp. 129–145.

---

[87] K. Poczy, «La citta di Aquincum sede del luogotenente della Pannonia Inferiore», dans G. Hajnoczi (éd.), *La Pannonia e l'Impero romano* (Milano, 1995), pp. 221–231.

[88] Malaise, *Conditions*, pp. 437–443.

[89] A. Birley, *The African Emperor Septimius Severus* (London, 1988), pp. 89–107.

[90] Hérodien, IV, 7, 2. Ce séjour est daté de 213 par C. Daicoviciu, *StudClas* 7 (1965), pp. 235–270, alors que J. Fitz, *Alba Regia* 6–7 (1966), pp. 202–205 le date de 214.

[91] F. Coarelli, *Roma, Guide archeologice Laterza* (Bari, 1980), p. 243.

[92] Malaise, *Conditions*, p. 439 et L. Bricault, «Présence isiaque dans le monnayage impérial romain», dans Fr. Lecoq *et al.* (éds), *L'Égypte à Rome*, Actes du colloque de Caen, 28–30 novembre 2002 (à paraître).

[93] *RICIS* 618/0102.

En revanche, c'est Isis, et surtout Isis-Fortuna, si populaire en Italie, qui est la mieux représentée dans le petit matériel figuré, dans un contexte plutôt privé (Esztergom et Tata).[94] Deux sites sont très riches en petits bronzes et autres objets: *Brigetio* et *Carnuntum* (tableau II). À *Brigetio*, V. Wessetzky répertorie,[95] outre un buste en pierre de Sérapis, trois bronzes d'Isis, quatre d'Osiris dont l'un a été trouvé avec une situle égyptienne et un double *uraeus*, une statuette d'Apis et un ouchebti; nous y ajouterons deux statuettes, une d'Apis,[96] l'autre d'Harpocrate[97] et dans une sphère plus culturelle, quatre lampes négroïdes en bronze[98] et deux lampes décorées du crocodile en lutte contre un serpent.[99] Quant à *Carnuntum*, dont nous étudierons la documentation plus loin,[100] n'est-elle pas la dernière étape romaine sur la route de l'ambre le long de laquelle s'est progressivement diffusée la romanité depuis le I^er^ siècle de notre ère et, dans son sillon, Isis et son cortège (fig. 1)? Aussi y trouvons-nous trois statuettes d'Isis-Fortuna et six gemmes avec la même déesse (tableau II). On notera, également, un groupe important des monuments d'Apis retrouvés dans la zone du *limes*, à *Vindobona* (?), *Carnuntum* (?), *Brigetio* (2), Szentpàlpuszta,[101] Pusztaszabolcs.[102]

Dans la boucle du fleuve, on peut souligner certaines autres caractéristiques, telle l'importance du matériel funéraire[103] de nature momiforme. En premier lieu, les momies[104] sont particulièrement nombreuses au III^e^ et au début du IV^e^ siècle: *Carnuntum* (1), *Aquincum* (3), *Intercisa* (3) et peut-être *Brigetio*.[105] La conservation des corps est faite de manière sommaire au moyen de sels minéraux et de résine; de plus, l'origine ethnique des morts n'a pas été clairement établie, et reste source de discussion: type alpin ou oriental? L'étude la plus récente est celle de K. Poczy[106] sur la momie d'*Aquincum* trouvée en 1962, dans le secteur des *canabae*: le corps d'une femme était emmailloté dans des bandes de lins et des linceuls; elle portait des bijoux en verroterie pannonienne et était couronnée de roses comme en Égypte.[107] Dans un coffre étaient enfermés des sandales et un panier de fruits et de fleurs. Ce mobilier était complété par un fuseau en os et un bouquet de feuillage. Un portrait d'homme peint à l'encaustique sur enduit, datable du milieu du III^{e} siècle couvrait le visage et serait une réutilisation d'un tableau plus grand importé d'Égypte.[108] Ce type de réutilisation sans tenir compte du sexe se rencontre dans les portraits dits du Fayoum. K. Poczy en déduit l'existence en Pannonie de sectes isiaques.

---

[94] Wessetzky, *Kulte*, pp. 50 et 52, figg. 18 et 20.

[95] *Ibid.*, pp. 53–54, fig. 21. V. Wessetzky, «Ein Beitrag zur Geschichte der ägyptischen Kulte in Brigetio», dans *Hommages à M. J. Vermaseren, ÉPRO* 68/III (Leiden, 1978), pp. 1316–1319, pl. CCLXV.

[96] Deux statuettes d'Apis sont répertoriées par Kater-Sibbes, Vermaseren, *Apis*. II, nn°363–364.

[97] Wien, Kunsthistorisches Museum, inv. VI 3001. Bronze très érodé. Le jeune dieu, nu et potelé, est debout avec une attitude déhanchée. Il a la main droite à la bouche et sa main gauche soutient une *cornucopia* qui devait reposer sur un tronc d'arbre. Il est peut-être coiffé du *pschent.*

[98] Budapest, Magyar Nemzeti Museum, inv. 294/1870, 1; Komarom, museum, inv. 48; Wien, Kunsthistorische Museum, inv. VI 2338; Bad Deutsch Altenburg, Museum Carnuntinum, inv. 13604.

[99] D. Ivànyi, *Die pannonischen Lampen*, Dissertationes Pannonicae, II, 2 (Budapest, 1935), p. 58, n°326 et n°327.

[100] M.-C. Budischovsky, «Ägypten und seine Götter in Carnuntum», *Mitteilungen der Gesellschaft der Freunde Carnuntums*, II, 84, pp. 30–44, 8 fig.

[101] Kater-Sibbes, Vermaseren, *Apis*. II, nn°360–366.

[102] *L'art de l'époque romaine en Pannonie* (Székesfehervar, 1980), p. 48, n°33 (fig.).

[103] V. Wessetky, «Zur Wertung des ägyptischen Totenkultes in Pannonien», *Acta Hung.* XV (1967), pp. 451–456 et «Neuere Belege zur Bedeutung des Isiskultes in Pannonien», *MDAIK* 25 (1969), pp. 198–201.

Des statuettes attestent également la présence d'un matériel de survie égyptien;[109] malheureusement le contexte des trouvailles n'est pas assez détaillé pour en connaître l'utilisation précise et en assurer parfois la provenance: Osiris à Ács et *Brigetio* (3), <*Aquincum*>, Dunakömlod, Ordas (3), Bataszek; ouchebtis à *Carnuntum* (3), <*Brigetio*>, *Aquincum* (2), <Bata>, Ilok[110] (pll. III–IV). On pourrait, ainsi, sur le *limes*, nuancer les premières conclusions de V. Wessetzky sur le triomphe d'Osiris sur Sérapis; si le premier, d'aspect momiforme et exotique, voit son image dispersée de manière plus diffuse dans le temps et l'espace, à titre privatif, le second, d'aspect hellénisé, qui a son temple dans la capitale provinciale, apparaît dans les inscriptions de l'élite liées à la personne impériale, mais aussi dans un contexte privé avec deux inscriptions de *Carnuntum*, un buste en pierre à *Brigetio*, deux bustes de *Carnuntum* et des décors de gemmes, trois sur ce même site, une à *Intercisa*. En revanche la série des «Sérapis aux lions», tête barbue coiffée d'un *modius* et encadrée d'un double lion qui est utilisée dans les monuments funéraires[111] relève plus d'un décor de conception flexible lié à l'au-delà que d'un témoignage de dévotion précise à ce dieu.[112] La même analyse serait valable pour les sphinx (deux inscriptions d'*Aquincum* dont l'une de type funéraire,[113] cf. tableau VII), comme l'a bien précisé L. Vidman.[114]

---

[104] Pour les trouvailles hongroises, on se rapportera à l'étude de Wessetzky, *Kulte*. Pour celles de *Carnuntum* à celle de Budischovsky citée *supra* n. 100.

[105] D'après le témoignage d'O. Pleidell (université de Budapest), cette momie se serait décomposée au moment de sa découverte.

[106] K. Poczy, «Ujabb Aquincumi Mumiasir», *AÉrt* 91 (1964), pp. 176–191 (rés. all.), 18 fig.

[107] London, British Museum, inv. EA 29476.

[108] K. Poczy, «Festett Férfiportré egy Aquincumi Mumia-Sirbol», dans *Különlenyomat az Archaeologiai Értesitö* 93 (1966), pp. 272–277 (rés all.), 7 fig.

[109] Pour les trouvailles hongroises, on se rapportera aux articles de Wessetzky cités *supra* n. 103; pour celles de *Carnuntum* à celui de Budischovsky cité *supra* n. 100.

[110] Selem, *Pannonie*, p. 24, n°39.

Une approche semblable concerne les monuments dédiés à Jupiter Ammon qui n'ont plus que de lointains rapports métissés avec l'Ammon égyptien (le nom et les cornes de bélier). Ce dieu aux origines mêlées est lié au triomphe d'Alexandre et des diadoques, puis au triomphe impérial; il doit être mis à part des *isiaca*. On ne peut, cependant, passer sous silence l'existence rare de deux inscriptions l'honorant (tableau VII), l'une à *Carnuntum* en 235 qui ressort du culte privé; l'autre à *Aquincum* qui émane d'un tribun laticlave de la IV^e^ légion *Flavia* et associe le dieu aux très officiels Lares militaires; or, dans cette même ville, cette divinité, dont les liens avec la gloire de Rome sont bien connus,[115] apparaît sur un chapiteau au cœur de l'établissement civil et dans le décor des bains militaires. La tête cornue protectrice est également bien présente dans le petit matériel danubien[116] (applique de mobilier, lampe, phalère), mais son caractère égyptien ou égyptisant n'est plus patent (tableau VI).

Enfin, on notera l'importance du matériel à couleur égyptienne. À côté de divinités bien romanisées, nous voyons apparaître des formes plus rares: tête à coiffure hathorique,[117] amulettes de Thouéris[118] et de Maât,[119] sans compter Osiris et les ouchebtis déjà signalés. On y ajoutera une tête coiffée d'un *klaft* royal,[120] mais aussi des matériaux rares venant d'Égypte, comme la syénite rouge du relief d'Apis du musée de *Carnuntum*[121] qui pose le problème habituel: décor de temple?, objet collectionné?. Nous manquons malheureusement de précisions sur les circonstances de découverte de cet objet. Plusieurs témoignages de la culture égyptienne pourraient être aussi bien en relation avec un commerce d'antiquité ou des souvenirs de voyage. L'exotisme nilotique est également sensible avec les représentations négroïdes (statue de danseurs, lampes et surtout balsamaires) dont l'image est véhiculée par la Vallée du Nil, et non par l'Afrique du Nord[122] (tableau II, *aegyptiaca*); pour J. Desanges, qui se réfère aux scènes nilotiques «l'esclave noir, pour les Romains, devait passer essentiellement pour un nilotique». L'Égypte n'est-elle pas aussi le grand centre de fabrication et d'exportation des parfums dans l'Antiquité classique? Or, une grande partie de la matière première vient d'Éthiopie.[123] Ce fait explique la mode des balsamaires négroïdes retrouvés le plus souvent dans des tombes:[124] face à la réalité du cadavre, il convient de pérenniser la bonne odeur.

---

[111] Pour ce type de monuments, voir S. Ferri, *Arte romana sul Danubio* (Milano, 1933). Une analyse très fine en a été faite par Selem, *Pannonie*, pp. 53–58.

[112] Pour Kostolac, voir Zotović, *Mésie supérieure*, p. 54. Pour *Aquincum*, voir lapidarium, inv. nn°138 et 143.

[113] *CIL* III, 3555 et 6460.

[114] *ANRW* II, 18.2, p. 1009.

[115] M.-C. Budischovsky, «Jupiter-Ammon et Méduse dans les forums du Nord de l'Adriatique», *Aquileia Nostra* XLIV (1973), coll. 201–220, fig.

[116] Tableau VI avec bibliographie.

[117] Budischovsky, *Carnuntum*, p. 37, fig. 5.

[118] Wessetzky, *Kulte*, p. 15.

[119] A. Dobrovits, «Az Egyptomi Kultuszok emlékei Aquincumban», *Budapest Régiségei* XIII (1943), p. 61, fig. 9.

Les divinités égyptiennes sont donc bien représentées dans l'ensemble de la Pannonie à partir des Alpes, voies de pénétration naturelle (fig. 1). Le culte est parti d'Italie, et plus spécialement d'Aquilée.[125] Outre l'axe Sud-Nord déjà signalé (route de l'ambre), nous remarquons une diffusion en zone yougoslave,[126] le long de la vallée de la Save: *Emona*, Sveti Križ, *Siscia*, *Marsonia*, *Sirmium*, *Bassianae*; et le long de la vallée de la Drave: *Poetovio*, *Mursa*; en zone hongroise, il faut aussi prendre bonne note des trouvailles du lac Balaton.[127]

Analysons, pour terminer, le matériel des deux capitales danubiennes, villes-carrefours à vocation à la fois militaire, administrative et commerciale, où se concentre une population dense. Le livre de

---

[120] Budischovsky, *Carnuntum*, p. 37.

[121] *Ibid.*, p. 35, fig. 3.

[122] J. Vercoutter, J. Leclant, F.-M. Snowden, J. Desanges, *L'image du Noir dans l'art occidental.* I, *Des pharaons à la chute de l'Empire romain* (Fribourg, 1976).

[123] J. Schwartz, «L'empire romain, l'Égypte et le commerce oriental (30 av. J.-C.–207 ap. J.-C.)», *Annales ESC* (1960), pp. 18–44.

[124] L. Pirio, *Balsamaires anthropomorphes du monde romain*, Mémoire de maîtrise (Rennes, 1992), II, Pannonie: nn°31, 32, 34, 35, 36, 38, 42, 43, 46. Bulgarie: nn°2, 6, 11, 12, 15, 17.

[125] M.-C. Budischovsky, «La diffusion des cultes égyptiens d'Aquilée à travers les pays alpins», *AAAdr* IX (Aquilée, 1976) pp. 207–227.

[126] Selem, *Pannonie*, pp. 1–75.

[127] V. Wessetzky, «Az egyptomi Kultuszemlékek jelentösége Veszprém megyében», *A Veszprém Megyei Mùzeumok Közleményei* 8 (Veszprém, 1969), pp. 147–151, fig.

V. Wessetzky, qui concernait le seul territoire hongrois mettait l'accent sur la capitale de Pannonie Inférieure, *Aquincum.*[128] Cependant, il nous semble que *Carnuntum* possède davantage de traces de matériel isiaque.[129] Si nous regardons les inscriptions, nous en avons trois où la lecture du nom de Sérapis est sûre (tableau VII); de plus, l'une d'elle mentionne un temple de construction antérieure à Caracalla. En revanche la lecture et l'interprétation iconographique et épigraphique des deux tables votives d'*Aquincum* comme isiaques manque de solidité.[130] Nous ferons la même constatation pour le petit matériel; beaucoup d'objets signalés dans l'étude de A. Dobrovits[131] ont dû être éliminés; quant à ceux maintenus par V. Wessetzky, seulement trois statuettes d'Anubis dont deux disparues et douteuses, une tête douteuse d'Isis, un décor de vase et deux amulettes se rattachent au cercle isiaque. En opposition, *Carnuntum* possède une masse importante de représentations de nos divinités[132] (tableau II).

Outre les inscriptions dont l'une signale un temple, on a des sculptures d'importance et rares: tête d'Isis?, mais aussi tête à coiffure hathorique, tête avec *klaft*, <relief d'Apis>; nombreux sont les petits objets à l'image de nos dieux: des bronzes, trois Isis-Fortuna, deux bustes de Sérapis (l'un en bronze, l'autre en terre cuite), un Horus*, une Isis-Panthée en plomb, une lampe parodiant Sérapis et Isis s'embrassant[133] sans oublier un nombre imposant, comme à Aquilée, de gemmes de l'atelier local: Isis, Isis Fortuna (4), Jupiter et Isis Fortuna (2), Isis panthée (3), Sérapis (3). Certains documents sont liés à des croyances funéraires: une momie de fillette (2nde moitié du III^{e} siècle) et trois ouchebtis; enfin, des documents se rattachent à une sphère plus culturelle de tradition pharaonique (tête royale en pierre) ou alexandrine (statue ou balsamaires négroïdes). En conclusion, *Carnuntum*, zone carrefour entre voies terrestres et voie fluviale, possède non seulement un faisceau de documents irréfutables de la présence égyptienne sous contrôle romain, mais leur cumul et leur variété en fait, à cet égard, le site le plus important du *limes* danubien, en plein cœur de l'Europe.

---

[128] Wessetzky, *Kulte*, pp. 6–19.

[129] Budischovsky, *Carnuntum.*

[130] *SIRIS* 672–673 = *RICIS* *614/0301–0302. Cf. B. Kuzsinszky, *Budapest Régiségei* 5 (1897), pp. 105–107 et G. Alföldy, *AÉrt* 88 (1961), p. 30, n. 42.

[131] Dobrovits, *Aquincum*, pp. 47–75.

[132] Budischovsky, *Carnuntum.*

[133] Un article est en préparation sur cet objet.

ANNEXE

TABLEAUX RÉCAPITULATIFS

Les tableaux I–V regroupent le matériel trouvé sur le *limes* danubien selon la succession des provinces, à partir des sources du fleuve. Le site porte le nom actuel, le nom antique est donné dans le texte, quand il est connu. Les monuments sont présentés de gauche à droite, par ordre d'importance: inscriptions et matériel funéraire de type égyptien, statues et reliefs, statuettes, éléments de décor, enfin *aegyptiaca* (*pharaonica* = PH, *nilotica* = NL, *negresca* = NG).

Les attributions douteuses sont marquées par un point d'interrogation (?); les objets perdus par un astérisque *; les provenances douteuses par des crochets < >. Les matériaux sont notés de la façon suivante: Pierre = P; Bronze = Br; Terre cuite = TC; Plomb = Pb.

Le tableau VI réunit les monuments figurés de Jupiter-Ammon.

Le tableau VII recense enfin les inscriptions des divinités isiaques et d'influence "égyptienne" lointaine.

Tableau I: Rhétie et Norique

	ISIACA			AEGYPTIACA
Sites/Inscriptions	Statues	Statuettes (Br)	Décor d'objet (Br)	
Regensburg		Isis?		
Obertraubling		Apis		
Bauzing		Osiris		
Nassenfels			Sérapis* [manche]	
Günzburg				lampe (Br, NG)
Linz		<Isis>, Harpocrate		
Enns		Sérapis debout, Anubis, Isis-Fortuna panthée, Osiris	Sérapis et un fidèle [anneau]	balsamaire (Br, NG)
Steyr		Isis *lactans*		
Wels				<faucon> type Horus? (Br, PH)

Tableau II: Pannonie

ISIACA				AEGYPTIACA
Sites Inscriptions/Momies	Statues/Reliefs (P)	Statuettes (Br)	Décor d'objet (Br)	
Wien: IOM Sérapis (2)				statue de Khay-Hapy (P, PH) balsamaire négroïde (Br, NG)
Carnuntum: Sérapis *conserv.*/ Isis Jupiter Sérapis Sérapeum, [*deus invictus*] Sarapis et [Isis *reg.*] Momie de fillette	Tête d'Isis? Relief d'Apis <tête hathorique>	Br Isis-Fortuna (3), Horus*, buste de Sérapis Pb Isis panthée? TC ouchebtis (3)	TC Isis/Sérapis, buste Sérapis [lampes] Isis, I.-Fortuna (6), Isis panthée (3), Sérapis (3) [gemmes]	<tête à klaft royal> (P, PH) lampes (TC (2)), gemme (NL) lampes (TC (2), NG) lampe (Br, NG) balsamaire (Br, NG) statue danseur (Br, NG)
Szentpálpuszta:		Br Apis		
Szöny: Momie?	Buste de Sérapis	Br Isis* (2), Harpocrate, Osiris (3), Apis (2) TC <ouchebti >	Buste Isis [anse lampe]	lampes (TC, NL), (Br (4), NG) situle et double uraeus (Br, PH) balsamaire (Br, NG)
Ács		Br Osiris		
Tata		Br Isis-Fortuna, Anubis*?		
Nyergesujfalu: *deus invictus* Sérapis				
Tokod				poids (Br, NG)
Esztergom		Br Isis-Fortuna		
Piliscsév: IOM Nept. Sérapis				
Aquincum: Sérapis?		Métal doré: tête Isis? Br Anubis? (2*), <Osiris>, TC ouchebtis (2)	TC Isis et Anubis [poterie] TC Thouéris, Harpocrate [amulettes]	fgt. de mastaba (P, PH) tête de noir (P, NG) statue de danseur (Br, NG) balsamaires (2) (Br, NG)

Momies (3)				
Pusztaszabolcs		Br Apis	Anubis, Isis, Osiris [gemme magique]	
Dunaujvaros: Sérapis, Isis, *cet. dii*			ivoire tête d'Isis (?) Br Buste Sérapis [anneau]	balsamaire (Br, NG)
Momies (3)				
Dunakömlöd		Br Osiris		
Ordas (*Barbaricum*)		Br Osiris (3)		sphinge égyptisante (TC)
Bataszék		Br Osiris		
Bata		<TC ouchebti>		
Dunaszekcsö		Br Maât		scarabée*
Ilok		ouchebti*		
Novi Banovci		Br Harpocrate		

Tableau III: Mésie Supérieure

	ISIACA			AEGYPTIACA
Sites/Inscriptions	Statues (P)	Statuettes (Br)	Décor d'objet (Br)	
Kostolac	Buste de Sérapis, Harpocrate			
Kličevac		Sérapis [applique]		
Guberevac		Isis-Fortuna		
Dubravica			Sérapis [applique]	balsamaire (Br, NG)
Arčar		Isis-Fortuna (2), Isis-Thermouthis?		balsamaire (Br, NG)

Tableau IV: Mésie Inférieure

	ISIACA			AEGYPTIACA
Sites/Inscriptions	Statues/Reliefs (P)	Statuettes (Br)	Décor d'objet (P)	
B. Slatina: Sérapeum?				
Gigen	Buste avec nœud d'Isis			sistre
Dubovan		Buste de Sérapis-Sol		
Silistra			Isis/Sérapis [cadran solaire]	
Mihailovgrad: Sérapis?				
Svishtov: Sérapis *sanctus*	Sérapis? relief			
Popovo		Sérapis debout		
Levski				balsamaire (Br, NG)
Butovo: prêtre d'Isis				lampe (Br, NG)
Iglitsa: Sérapis				
Nikyup			Sérapeum, Sérapis, Isis, Harpocrate [monnaies]	relief (NL)

Tableau V: Dacie Mériodonale

	ISIACA			AEGYPTIACA
Sites/Inscriptions	Statues/Reliefs (P)	Statuettes (Br)	Décor d'objet (P)	
Celei	Tête de Sérapis Sérapis/Isis/Harpocrate relief		Isis-Fortuna? [gemme]	vase ibis/serpent (argent, NL) buste (TC, NG)

Turnu Severin	Tête d'enfant isiaque	Buste d'Isis	
Reshca		Sérapis assis	Sérapis/Isis [gemme] buste d'Isis? [TC]
Orshova		Apis	

Tableau VI: Jupiter-Ammon—Objets trouvés sur le *Limes*

Province	Site	Objet	Références
Rhétie	**Faimingen**	Br manche de patère	Grimm, *Zeugnisse*, p. 219, n°135, pl. 55.1
Norique	**Enns**	Br phalère	Musée municipal
Pannonie	**Carnuntum**	Br heurtoir	Château de Petronell, inv. n°20
		Br appliques (2)	Museum Carnuntinum, inv. n°12035–12036
		TC lampe	E. Stern *Die römischen Lampen aus Carnuntum* (Diss. Wien, 1982), p. 104, n°140, pl. XV
		Gemme	G. Dembski, *Die römerzeitlichen Gemmen und Kameen aus Carnuntum* (Diss. Wien, 1969), p. 323, n°641
	Aquincum	Décor, pilastre des bains militaires	Lapidarium, inv. n°76–78
		Chapiteau, colonnade de la ville	Wessetzky, *Kulte*, p. 7
Mésie Supérieure	**Arčar**	Sarcophage: masques Ammon/Méduse (2)	Atanasova, *IAI*, XXXIII (1972), pp. 141–152
		Br appliques (2)	Viden, musée, inv. n°1179; Sofia, musée archéologique, inv. n°4162
		TC lampe Strobili	Cicikova,[150] *Lampes*, pl. 34, 3
		TC lampe S. Saturni	Cicikova, *Lampes*, pl. 32, 5
Mésie Inférieure	**Oescus**	TC lampe Faor	Cicikova, *Lampes*, pl. 33, 1

---

[150] M. Cicikova, «Lampes à marques du Limes danubien en Bulgarie», dans *Actes du IX^e^ congrès international d'études sur les frontières romaines*, 1972, (Bucarest-Köln-Wien, 1974) pp. 155–165.

Tableau VII: Inscriptions du *Limes* pannonien

Lieu	Dieu	Fidèle	Activité	Formule	Décor	Références
Vindobona	IOM Sarapis	Fl. Quirinalis Maximus	trib. mil. leg. X gem. P f.	*votum*		*RICIS* 613/0801
Vindobona	IOM Sarapis	idem Maximus				*RICIS* 613/0802
Carnuntum	Iupiter Serapis	Iulius			Pomme de pin, patère, *simpulum*	*RICIS* 613/0701
Carnuntum	Serapis *conservator*, Isis, *cet. dii deae immortales*	X et Fabiana Titiana *uxor* et Titianus *filius*			vase avec des rameaux	*RICIS* 613/0702
Carnuntum	Serapeum	P. Cornelius Anullinus	légat de légion		trouvé avec une situle miniature	*RICIS* 613/0703
Carnuntum	[IOM Ammon]	Mercurius		*votum*		CIL III, 11.128
Crumerum	*deus invictus* Serapis		légat propr. Pann. inf.			*RICIS* 614/0101
Piliscsév	IOM Neptunus Serapis	[Alf]enus Avitianus	trib. lat. leg. IV Flavia			*RICIS* 614/0201
Aquincum	[Ammon IOM, Lar. Mil. *cet. dii*]	M. Caecilius Rufus Marianus	leg. IV Flavia	*votum*		CIL III, 3463
Aquincum	[Sphinx]	Iulius Victorinus		*D. M.*		CIL III, 3555
Aquincum	[Sphinx]		trib. coh. Hemes. eq. c.R.			CIL III, 6460
Intercisa	Serapis, Isis, *cet. dii deae*	M. Porcius Verus				*RICIS* 614/0401

Autres Inscriptions du *Limes* danubien

Bela Slatina (Oescus?)	Sarapis *cum signis*	M. Ialius Bassus et x	leg. Aug. propr. Moes. Inf. et leg. Aug. propr.	*templum inchoavit* *templum consummavit*	*RICIS* 618/0102
Montana	*Numen* Sarapis?	Q. Cassicius——lianus		*votum*	*RICIS* 618/0101
Novae	Sarapis *sanctus*	Valerius Eutyches			*RICIS* 618/0201
Novae	Isis?				*RICIS* *618/0202
		Iulianus Taurus	sacerdos Isid.	*votum*	
Butovo	Isis				*RICIS* 618/0301
Iglitsa	IOM Sérapis				*RICIS* 618/1201

Empereurs nommés et Datation

Lieu	Date	Empereur(s)	Formule	Référence
Vindobona	198–209	L. Septime Sévère/Caracalla	*pro salute*	*RICIS* 613/0801 et 0802
Carnuntum	214	Caracalla et Iulia Domna	*pro salute, victoria, incolumitate*	*RICIS* 613/0703
Crumerum	214	Caracalla	*pro salute, victoria*	*RICIS* 614/0101
Piliscsév	214	Caracalla	*pro salute, victoria, perpetuitate*	*RICIS* 614/0201
Byala Slatina	apr. 164	M. Aurèle, Commode, Faustine	*pro salute*	*RICIS* 618/0102

IL SANTUARIO DI ISIDE E SERAPIDE SULL'ACROPOLI. III. LA FASE TARDOANTICA DEL CULTO ISIACO A CIRENE

par

Serena Ensoli

Lo studio e le indagini stratigrafiche realizzati nelle campagne di scavo del 2000 e del 2001 nel Santuario di Iside e Serapide sulle pendici nord-orientali dell'Acropoli di Cirene hanno consentito di ricostruire—in via preliminare, perché lo scavo è tuttora in corso—otto principali fasi di vita dell'area sacra.

Nel V Congresso Internazionale Italo-Egiziano ho potuto trattare delle quattro fasi costruttive di età greca e dell'originaria identificazione del santuario;[1] nel Convegno Internazionale Cirenaico di Digione mi sono occupata delle due fasi di età romana e tardoromana e del problema più generale delle relazioni tra il complesso monumentale dell'Acropoli e il Tempio di Iside eretto nel Santuario di Apollo sulla *Myrtousa*.[2] In questa sede mi soffermerò—sempre in via preliminare—sulle due fasi costruttive di età tardoantica, anche in riferimento al Tempio di Iside costruito sulla *Myrtousa* e agli altri contesti pagani della polis, e sul problema degli aspetti misterici del culto[3] (fig. 1).

---

[1] S. Ensoli, «Il Santuario di Iside e Serapide sull'Acropoli. I. La fase greca del culto isiaco a Cirene», in *V Congresso Internazionale Italo-Egiziano «Faraoni come dei, Tolemei come faraoni», Torino, 8–12 dicembre 2001*, a cura di N. Bonacasa, A. M. Donadoni Roveri *et alii*, in corso di stampa (d'ora in poi citato come Ensoli 2001).

[2] S. Ensoli, «Il Santuario di Iside e Serapide sull'Acropoli. II. La fase romana del culto isiaco a Cirene», in *Colloque International «La Cyrenaïque antique», Dijon, 21–23 mars 2002*, a cura di C. Dobias Lalou, in corso di stampa (d'ora in poi citato come Ensoli 2002).

[3] Per quanto riguarda le indagini di scavo, nella campagna del 2000 sono stati eseguiti 19 saggi in profondità nel pronao del tempio, nella cella, nei vani ai lati del pronao, davanti alla scalinata e nel piazzale antistante, nell'area di forma triangolare immediatamente accanto al tempio, racchiusa da muri di terrazzamento e posta in corrispondenza della posterula obliterata dalla cinta muraria di età ellenistica. Nella campagna di scavo del 2001 è stato possibile concentrare le ricerche lungo il perimetro esterno del tempio e lungo il muro di cinta e di terrazzamento che recinge la collina dell'Acropoli, eseguendo numerosi sondaggi stratigrafici che hanno raggiunto il terreno vergine (per una dettagliata descrizione delle indagini di scavo: Ensoli 2001).

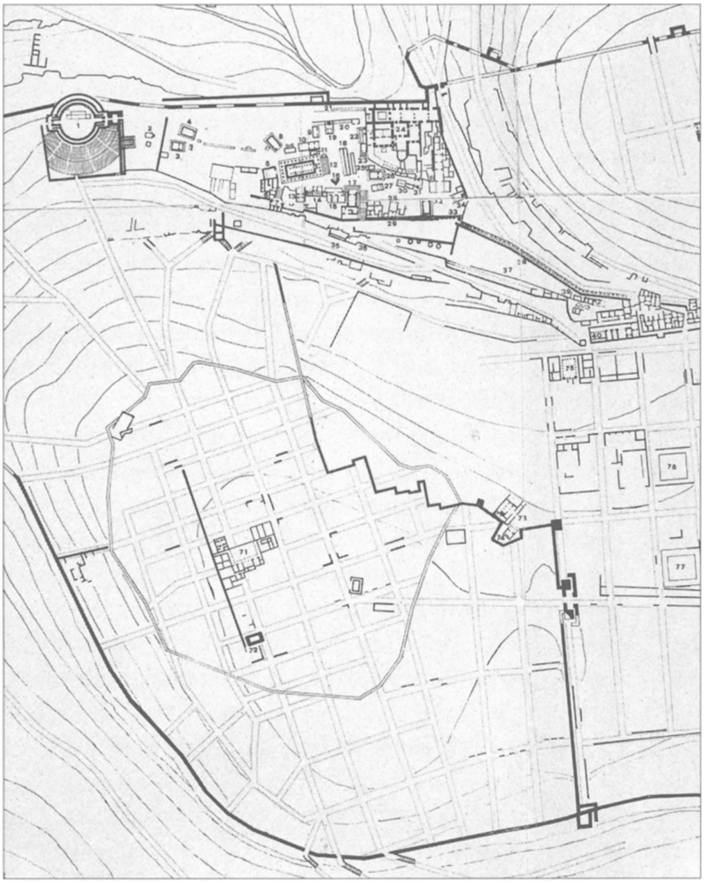

1
2
3
4
5
6
8
9
10
11
12
13
14
15
16
17
18
19
20
22
23
24
25
26
27
28
29
30
31
33
34
35
36
37
38
39
40
71
72
75
76
77

Fig. 1. Cirene, pianta del settore occidentale della città; a sud l'Acropoli (nn. 73–74: Santuario di Iside e Serapide); a nord il Santuario di Apollo sulla Terrazza della *Myrtousa* (n. 3: Donario Dorico e Tempietto di Zeus *Ombrios*; n. 5: Tempietto del Mosaico a Petali; n. 12: Tempio di Apollo; n. 13: Tempio di Iside e, a sud, Edicola dei Carneadi; n. 14: Fontana di Philothales e Tempietto di Apollo Citaredo; n. 24: Terme della *Myrtousa*; n. 25 *Oikos* di Serapide; n. 32: Donario degli Strateghi; n. 34: Tempio di Afrodite; lett. "E": la Terrazza della Fonte di Apollo con il Sedile di Elaiïtas, il Giardino di Afrodite e le cinque calcare di età tardoantica.

E' necessario, tuttavia, un breve cenno sulla vita dell'area sacra in epoca greca e romana.[4]

Gli elementi storici ed archeologici portano a credere che il santuario nacque come luogo extraurbano di culto libyo-greco probabilmente già intorno agli inizi del VI secolo a.C., forse poco dopo la fondazione del Santuario Extraurbano di Demetra sulle pendici dell'Uadi Bel Gadir. E' possibile che il tempio più antico fosse dedicato alla divinità epicoria libyo-egizia, probabilmente la precoloniale Luna improntata alla cultura egizio-faraonica, come sembra intravedersi dalla testimonianza di Erodoto, e che solo in un secondo momento la dea fosse stata identificata con Iside, la quale ai tempi dello storico riceveva, parallelamente al culto di Demetra, la devozione delle donne di Cirene. E' probabile, infatti, che in età arcaica la divinità libyo-egizia fosse stata assimilata alla greca Afrodite e che il culto fosse legato sia alla popolazione libya, sia ai coloni greci, ma con particolare riquardo ai Cretesi e ai Tessali, ossia a quelle componenti della comunità cirenea che solo più tardi ebbero nella polis una piena riconoscenza del proprio status politico-sociale, con evidenti ricadute sul piano religioso.

Afrodite, che nella sua accezione cretese di "grande madre", di dea della vegetazione e di divinità ctonia si adattava bene ai caratteri della dea libyo-egizia, anche rispetto alla profonda connotazione funeraria di quest'ultima, secondo la tradizione mitica cirenea risiedeva sulla *Myrtousa*, che all'origine dell'*apoikia* era la collina dell'Acropoli, cosparsa di mirti, luogo in cui la dea consacrò l'unione tra Apollo e *Kyrana*, la ninfa eponima della città. Solo in un secondo tempo, infatti, la *Myrtousa* fu identificata con la terrazza del Santuario di Apollo, posta sulle pendi ci dell'Acropoli, li dove si concentrò il ricordo della sacra unione e viene individuato dalla critica il Giardino di Afrodite, ricordato da Pindaro. Ma la dea possedeva anche un tempio extraurbano almeno a partire dalla metà del VI secolo a.C., testimone Erodoto, il quale ricorda la dedica da parte di Laodiké di Cirene, una delle mogli del faraone Amasis, di una statua di Afrodite—

---

[4] Per motivi di sintesi debbo considerare assodati i risultati dello studio pubblicato nel 1992 (S. Ensoli, «Indagini sul culto di Iside a Cirene», in *Atti del IX convegno di studio su «L'Africa romana», Nuoro, 13–15 dicembre 1991* (Sassari, 1992), pp. 167–250, tavv. I–XXVI; d'ora in poi citato come Ensoli 1992) ed accenno solo brevemente, nella parte che segue, ai problemi discussi nei due contributi indicati alle note 1–2, a cui rimando *in toto* sia per i riferimenti bibliografici, comprese le citazioni delle fonti letterarie ed epigrafiche, sia per la documentazione grafica e fotografica.

probabilmente di forme egizie—nel santuario posto «subito al di fuori delle mura della città», santuario che è possibile identificare, appunto, con l'area sacra acropolitana, eretta accanto alle mura che in età arcaica recingevano la collina.

Solo tra la fine del V e l'inizio del IV secolo a.C. Afrodite fece il suo ingresso ufficiale nel cuore religioso della polis, con la costruzione di un tempietto nel Santuario di Apollo. E' probabile che in questo periodo la dea lasciasse definitivamente ad Iside la preminenza nell'area sacra dell'Acropoli, secondo un processo che si riscontra anche in altri santuari isiaci di età greca, tra cui, proprio in riferimento ad Afrodite/Iside, ad Atene e a Kyme nell'Eolide.

Quanto indicato trova pieno riscontro nei dati archeologici (figg. 2–3). Nella prima fase del santuario l'orientamento delle strutture è a nord/est-sud/ovest e la tecnica costruttiva è quella più antica impiegata a Cirene, con blocchi irregolari con la facciata spianata, risarciti con piccole pietre, e l'elevato di mattoni crudi: si tratta probabilmente di un primo stanziamento sul pianoro naturale fuori della città primitiva, non più tardo dei primissimi tempi del VI secolo a.C. e certo di età precedente alla sistemazione di questo lato della collina, a cui si riferisce—si vedrà—la parte più antica del muro di cinta e di terrazzamento.

Nella seconda fase vengono costruite poderose strutture in opera quadrata con direzione est-ovest e vengono eretti sia il muro di contenimento del terreno su questo versante dell'Acropoli, che si erge anch'esso dal piano roccioso, sia la scalinata che dall'abitato in cima alla collina conducera all'area sacra. La struttura templare è ora orientata secondo i punti cardinali ed è recintata dalle mura cittadine, che fungono allo stesso tempo da terrazzamento e da peribolo del santuario. Le murature risalgono probabilmente alla metà del VI secolo a.C., una datazione che trova riscontro nell'erezione di altri edifici sacri di Cirene e, forse, una suggestiva conferma di quanto suggerisce la dedica di Laodikè di Cirene.

La fortuna del santuario acropolitano si accrebbe probabilmente quando le componenti precedentemente emarginate dalla società, sia quelle dei coloni cretesi e tessali, sia, soprattutto, quella dei figli di donne libye, come indica Pugliese Carratelli, ebbero un maggiore peso politico. Siamo tra la fine del V e l'inizio del IV secolo a.C., epoca in cui, almeno stando ai dati preliminari, mentre Afrodite fa il suo ingresso ufficiale nel Santuario di Apollo, il tempio viene ricostruito per la terza volta con nuove strutture in opera quadrata innalzate su quelle più antiche. A questa fase appartengono tutti gli

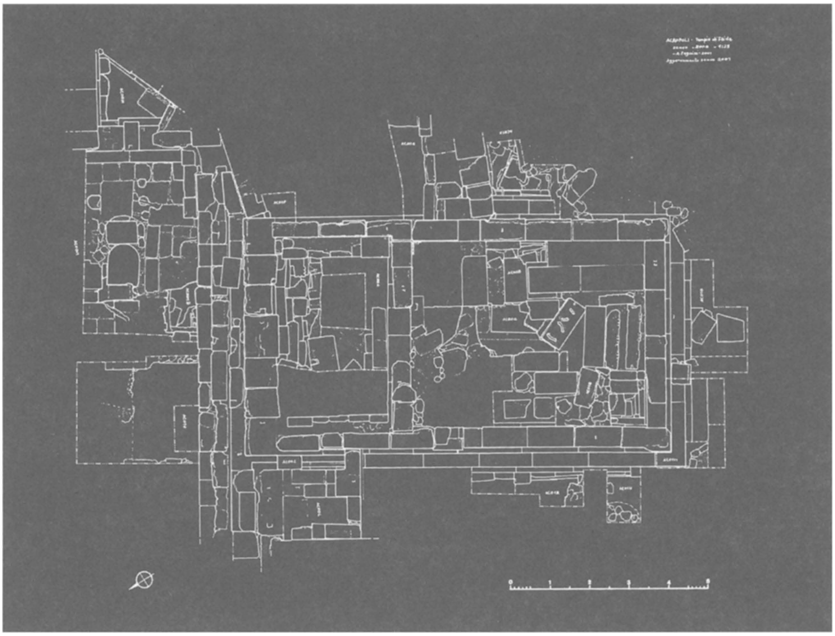


Fig. 2. Cirene, Santuario di Iside e Serapide sull'Acropoli; pianta del tempio dopo gli scavi del 2000–2001

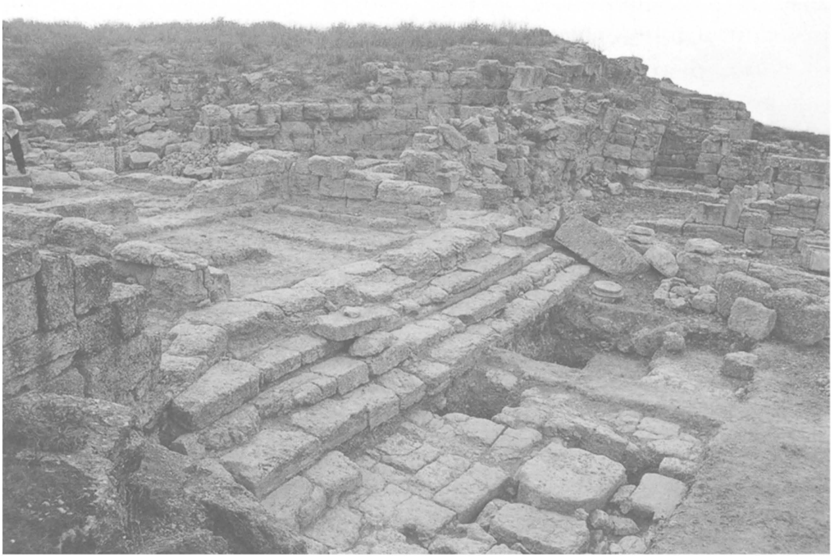


Fig. 3. Cirene, Santuario di Iside e Serapide sull'Acropoli; il tempio e la platea antistante dopo gli scavi del 2000–2001

elementi architettonici di ordine dorico rinvenuti nel saggio eseguito all'interno del pronao, serviti per costituire il riempimento con cui venne sopraelevato il piano di calpestio del successivo tempio di età ellenistica, e probabilmente anche alcuni elementi di un cornicione di stile egittizzante. In quest'epoca Iside era certamente divenuta la sovrana del luogo.

La quarta fase del santuario è costituita dalla costruzione attuale e corrisponde al momento di maggiore monumentalità dell'area sacra, quando il pianoro viene rialzato con imponenti muri di terrazzamento e pavimentato; la scalinata viene obliterata dalle nuove mura di cinta e il tempio viene ingrandito, reimpiegando come fondazioni le strutture di tutte le fasi precedenti, comprese quelle più antiche. Il nuovo impianto, dedicato questa volta anche a Serapide, va attribuito probabilmente ad un intervento diretto dei Tolemei e, più in particolare, anche in base alle connessioni dell'area con le mura urbane, al periodo tra il 163–164 e il 146 a.C., quando Cirene, divenuta la capitale del regno di Tolemeo il Giovane, cambiò per molti versi il suo volto monumentale. La presenza per la prima volta nella città del culto di Serapide in unione con quello di Iside, che è innegabilmente legata al culto del sovrano e pertanto all'ideologia dinastica, corrisponde ad una logica storica che trova ampi riscontri nella stessa epoca soprattutto a Thera, a Creta e a Cipro.

Il ritrovamento negli scavi del 2000 e del 2001 di un'iscrizione dedicatoria di età ellenistica, di frammenti marmorei, lapidei e fittili di statue, di rilievi e di rivestimenti architettonici, elementi da considerare insieme ai cospicui rinvenimenti scultorei ed epigrafici avvenuti nel 1916 e nel 1935, confermano la notevole rilevanza monumentale del santuario, che in età romana si rivestì di marmi policromi. La sua importanza è attestata dall'inno ad Iside del 103 d.C. e dalla legge sacra di Iside *myriònymos*, dedicati dallo stesso *neokòros*. La legge, che contiene il protocollo dei rituali prescritti ai fedeli dal sacerdote del santuario, è in onore della dea "dai molti nomi", epiteto che trova ampi riflessi a Cirene nei rinvenimenti scultorei dell'Acropoli e nelle cretule del *Nomophylakeion*.

All'età di Adriano, probabilmente a causa dei danneggiamenti dovuti alla rivolta giudaica del 115–117 d.C., può essere assegnata la quinta fase costruttiva del santuario, come indicano il materiale rinvenuto nello scavo e l'impiego del marmo. Il tempio, infatti, ebbe una prima pavimentazione marmorea e le pareti interne furono rivestite di stucco bianco dipinto con fasce rosse.

Nella fase costruttiva seguente, la sesta, già di età tardoromana, l'edificio fu oggetto di una vera e propria ristrutturazione. Il cospicuo riassetto dell'interno della cella, che riguardò il rifacimento della base di culto con elementi architettonici di reimpiego e l'erezione ai lati di essa di due muri, è da porre in relazione alla costruzione di un'edicola marmorea con funzione di *adyton*; quest'ultima, con prospetto a colonne sorreggenti un frontone, accoglieva originariamente tre statue di culto, come indicano le tracce sul plinto marmoreo, anch'esso di recupero e un tempo completato con un secondo blocco. Inoltre, il pronao ebbe due banconi lungo le pareti interne, la cui presenza va attribuita ad un cambiamento nei riti e nelle pratiche cultuali, e tutto il tempio una nuova pavimentazione di marmi policromi. Infine, sulla fronte dell'edificio, che accolse nuove colonne con basi esagonali, due delle quali poste in testa alle ante, fu aggiunta una scalinata che inglobò l'antica crepidine ellenistica e che, prolungata sui due lati, servì anche gli ambienti che fiancheggiavano il templo a Nord e a Sud. Quest'ultimo, pertanto, mutò il suo originario aspetto greco, acquisendo una conformazione di tradizione romana, quella su podio.

I dati di scavo, che in parte sono stati penalizzati dagli sterri condotti nell'area sacra da Ghislanzoni e da Goodchild, la datazione al III secolo d.C. degli elementi marmorei appartenuti all'edificio e il confronto con quanto si verifica nel restauro del Tempio di Iside sulla *Myrtousa*, che offre una cronologia certa per tutte le sue fasi, compresa quella dell'aggiunta dell'*adyton* e dei banconi, indicano una datazione del restauro dopo il terremoto del 262 d.C., come possono suggerire la distruzione violenta, che interessò anche l'arredo scultoreo del santuario, e l'imponenza dell'intervento. L'abbandono del Santuario Extraurbano di Demetra dopo la metà del III secolo d.C. potrebbe far pensare, considerando in parallelo la continuità di vita dell'Iseo acropolitano, che i fedeli del culto demetriaco avessero trovato maggiore entusiasmo per il più centrale e difeso santuario dell'Acropoli, dove Iside era identificata anche con Demetra e dove si praticavano riti misterici.

La maggiore monumentalità del tempio dell'Acropoli rispetto agli edifici di culto egizio allora ripristinati nel centro religioso della polis, ossia il Tempio di Iside e l'*Oikos* di Serapide nel Santuario di Apollo, potrebbe indicare che in quest'epoca il santuario acropolitano rappresentasse il più importante luogo di culto isiaco di Cirene, come suggeriscono anche la consistenza e la continuità delle offerte votive testimoniate dai rinvenimenti.

Per quanto riguarda la coesistenza nella polis di età ellenistica e romana di due templi dedicati ad Iside, uno extraurbano sorto poco dopo la fondazione della colonia ed uno urbano risalente al 308 a.C., da considerare in parallelo ad altri esempi del mondo greco e primo tra tutti quello di Thera, madrepatria di Cirene, essa richiama un problema più generale, che riguarda in primo luogo l'antica esistenza nella città di due santuari dedicati a Demetra, l'uno urbano e l'altro extraurbano. A differenza del culto demetriaco, tuttavia, per quello isiaco praticato in età ellenistica la documentazione attesta due diverse e complementari accezioni della dea: nel santuario acropolitano, dove è testimoniata la presenza di una classe sacerdotale egiziana, risiedeva la divinità libyo-egizia precocemente grecizzata, che fu identificata con Afrodite e poi con Iside e che ebbe spiccati caratteri demetriaci; nel tempio sulla *Myrtousa*, officiato dai sacerdoti di Apollo, la dea dalle competenze salutari, assimilata a Kore-Persefone, era venerata con i caratteri che ebbe nel mondo greco-alessandrino.

La differenza fondamentalmente politica tra i due luoghi di culto in età ellenistica è chiara. Il santuario acropolitano rappresentò un portato tolemaico in senso stretto, che prese spunto dal culto libyo-greco di stampo prettamente misterico e che si configurò come un culto dinastico. Il Tempio di Iside nell'area sacra ad Apollo constitui invece un luogo sacro curato dagli aristocratici cirenei in connessione diretta con la religione apollinea. Esso appare come un prodotto greco, politicamente autonomo dalla diffusa gestione egizia che a partire dall'età tolemaica si riscontra anche in numerosi altri santuari isiaci del mondo mediterraneo.

In sintesi, confermo quanto già indicai nel 1992, ossia che a Cirene si debba distinguere a partire dall'età ellenistica tra il più antico culto di Iside localizzato sull'Acropoli, che deriva da quello epicorio libyo-greco e che, favorito dai Tolemei, comportò probabilmente riti iniziatici, come si vedrà tra breve, ed il culto praticato nell'Iseo del Santuario di Apollo. In quest'ultimo caso l'introduzione della religione isiaca sulla *Myrtousa* attesta per la prima volta, ed in modo precoce rispetto ad altri centri greci del Mediterraneo, la venerazione ufficiale della dea da parte di tutta la polis.

Veniamo finalmente alle due fasi tardoantiche del santuario dell'Acropoli, la settima e l'ottava (fig. 4).

A causa di un altro evento sismico, questa volta molto più violento, che può identificarsi con il terremoto del 365 d.C., il tempio

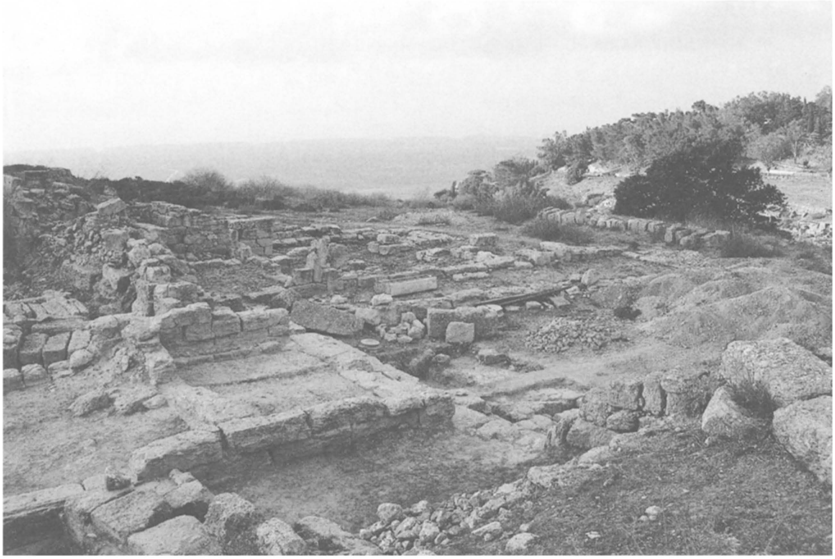


Fig. 4. Cirene, Santuario di Iside e Serapide sull'Acropoli; il tempio e in secondo piano l'edificio tardoantico

fu distrutto e non più ricostruito, benché probabilmente furono ancora accessibili il pronao, i due ambienti ai suoi lati e la gradinata antistante.[5] Le funzioni cultuali del santuario furono concentrate nell'edificio posto a nord-est: una situazione del tutto analoga a quella del Tempio delle Divinità Egizie a Gortyna dopo lo stesso terremoto.[6]

Nel santuario acropolitano il crollo del tempio è testimoniato da numerosi elementi: le cospicue tracce lasciate dal fuoco sulle pareti del pronao, sia all'interno che all'esterno, la caduta dei blocchi dell'elevato, sia quelli recuperati nei saggi all'esterno dell'edificio e sovrapposti a strati di tegole, sia quelli crollati all'interno, che ancora si vedono presso gli angoli sud-ovest e nord-est della cella, e il reimpiego degli elementi architettonici come materiale da costruzione, sia nei tardi bracci murari della cinta difensiva, posti a sud e a nord

---

[5] Secondo S. Stucchi, *Architettura cirenaica* (Roma, 1975) (d'ora in poi citato come Stucchi 1975), p. 360, il tempio fu in parte ripristinato con l'impiego di materiale ligneo. Sul terremoto del 365 d.C. vedi, in riferimento al complesso monumentale dell'Agorà di Cirene, S. Ensoli, «La Terrazza Superiore dell'Agorà di Cirene. Il Templo di Zeus e l'Arco Occidentale della Skyrótà», in *Studi in memoria di L. Bacchielli, QAL* 18 (Roma, 2003), pp. 1–45, specialmente p. 15, nota 33, con ampia bibl.

[6] A. Di Vita, «Di un singolare doccione a testa di coccodrillo e del tempio (o dei templi?) delle divinità egizie a Gortina», *ASAA* LXXII–LXXIII, N.S. LVI–LVII (1994–1995), pp. 7–31.

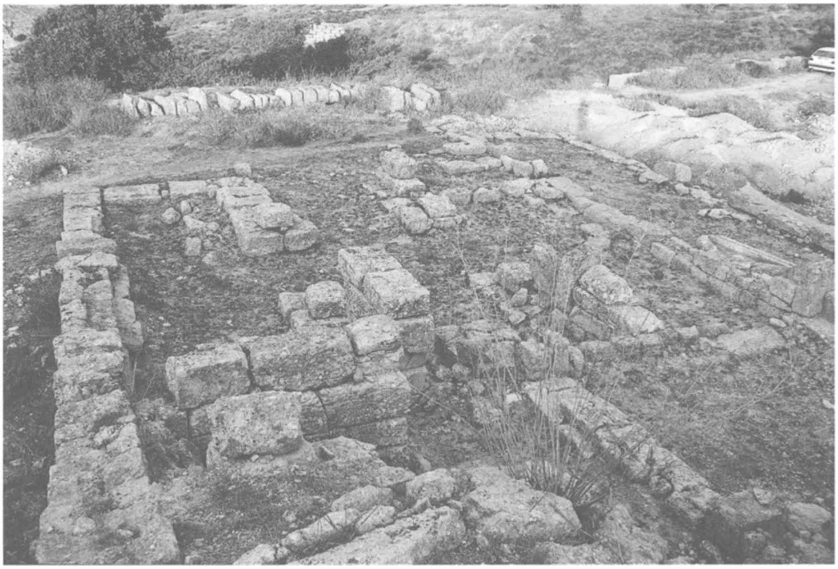


Fig. 5. Cirene, Santuario di Iside e Serapide sull'Acropoli; l'edificio tardoantico a nord-est del tempio

del tempio, sia nel grande edificio a nord-est di esso, in cui, tuttavia, i marmi ebbero una collocazione funzionale.

Quest'ultimo monumento (fig. 5), appoggiato alle mura dell'Acropoli e costruito frettolosamente con muri costituiti da piccole pietre e calce, almeno a giudicare da quanto si conserva dell'elevato, fu innalzato probabilmente nel sito occupato da strutture più antiche, nelle quali, come ho proposto nel 1992 e come si vedrà tra breve, è probabile che si svolgessero quei riti iniziatici che numerosi indizi datano già all'età ellenistica.

L'edificio tardoantico, attribuito da Ettore Ghislanzoni all'età di Giuliano l'Apostata, interpretato da Silvio Ferri come telesterio isiaco e datato da Sandro Stucchi nell'ultimo quarto del V secolo d.C.,[7] fu costruito in due fasi successive e risulta composto da due principali entità architettoniche, una a ridosso dell'altra, di cui quella maggiore trova confronto, secondo Stucchi, nelle planimetrie delle basiliche cristiane della seconda metà del V secolo d.C.[8]

---

[7] E. Ghislanzoni, «Santuario delle divinità alessandrine», *Notiziario Archeologico del Ministero delle Colonie* IV (1927), pp. 149–206 (d'ora in poi citato come Ghislanzoni 1927), in particolare pp. 204–206; S. Ferri, «Il telesterio isiaco di Cirene», *SMAN* III (1927), pp. 233–246 (= *SCO* XII (1963), pp. 5–15, con nota introduttiva di G. Pugliese Carratelli; d'ora in poi citato come Ferri 1927); Stucchi 1975, pp. 441–443, figg. 449–450. Vedi Ensoli 1992, pp. 242–248, fig. 9, tavv. VI, XXV, 2; S. Ensoli, in *Cirene*, a cura di N. Bonacasa, S. Ensoli (Milano, 2000) (d'ora in poi citato come *Cirene* 2000), pp. 55–57.

La pianta è ricostruibile abbastanza compiutamente (fig. 6). Le principali "entità architettoniche" riconosciute da Stucchi sono due, con orientamento tra loro diametrale, poste una a ridosso dell'altra ed accessibili, quella maggiore, da est e, quella minore, da sud. I due ingressi sono raccordati da un corridoio a "L", che doveva anch'esso essere coperto. La porta di entrata all'intero complesso era a sud, ortogonale alla costruzione maggiore. L'entità architettonica principale presenta il vano interno diviso in tre navate longitudinali di identica lunghezza. La divisione era ottenuta mediante tre arcate per lato, poggianti su pilastri e, le estreme, su tratti di pareti rettilinee. In fondo alla navata centrale era collocato il basamento per la statua della divinità. Secondariamente fu aperta una porta sul lato sud. L'entità minore si compone di due vani, di cui quello anteriore con funzione di vestibolo. La sala più interna, fornita sul fondo di una piccola abside rettangolare, derivata almeno in parte dalla conformazione delle mura dell'Acropoli, presenta quasi al centro una fossa rituale tappezzata di pietra, un vero e proprio *bothros*, che al momento della scoperta nel 1916 era chiuso ermeticamente e conservava intatti i resti dell'ultima consacrazione[9] (fig. 7).

Questo più tardo santuario, denominato da Stucchi "Iseo Bizantino", ebbe due fasi di vita, come si è accennato in precedenza. Una prima fase, dovuta al cataclisma del 365 d.C., può essere riconosciuta, oltre che nel parziale riadattamento del tempietto, nella costruzione dell'edificio (o di una parte di esso) che Stucchi definisce "entità architettonica maggiore", con l'ingresso posto ad est. In quest'epoca le sculture danneggiate dal terremoto furono restaurate; altre ancora, afferenti in qualche modo al culto isiaco, furono portate via da altri luoghi in rovina per popolare e ripristinare l'area sacra:[10] l'insieme

---

[8] Stucchi 1975, p. 442, nota 2, dove lo studioso nota che il rinvenimento nel "telesterio" di alcune monete del IV secolo d.C. costituisce soltanto un termine *post quem* per la datazione dell'impianto.

[9] Vedi Ensoli 1992, p. 205 sg., note 131–132.

[10] Sui ritrovamenti: Ensoli 1992, pp. 230–237, note 212–236, tavv. VIII–IX, XV, XVIII–XXIV. Ricordo in particolare soltanto la statua di Iside-Demetra-Libya (Ensoli 1992, pp. 236–238, note 229 sgg., tav. XXIV, 1) e quella policroma di Iside (*infra*, n. 24, fig. 10), che furono ripristinate utilizzando i resti di sculture più antiche.

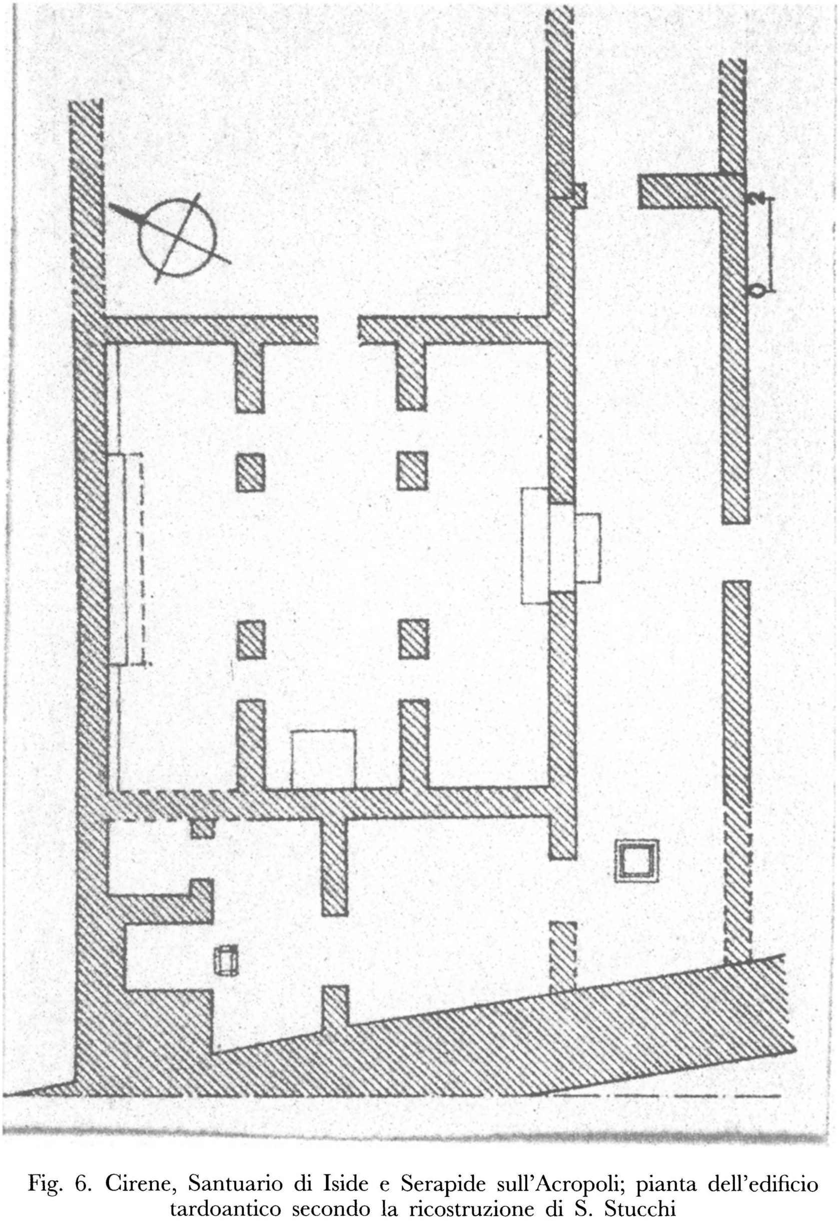


Fig. 6. Cirene, Santuario di Iside e Serapide sull'Acropoli; pianta dell'edificio tardoantico secondo la ricostruzione di S. Stucchi

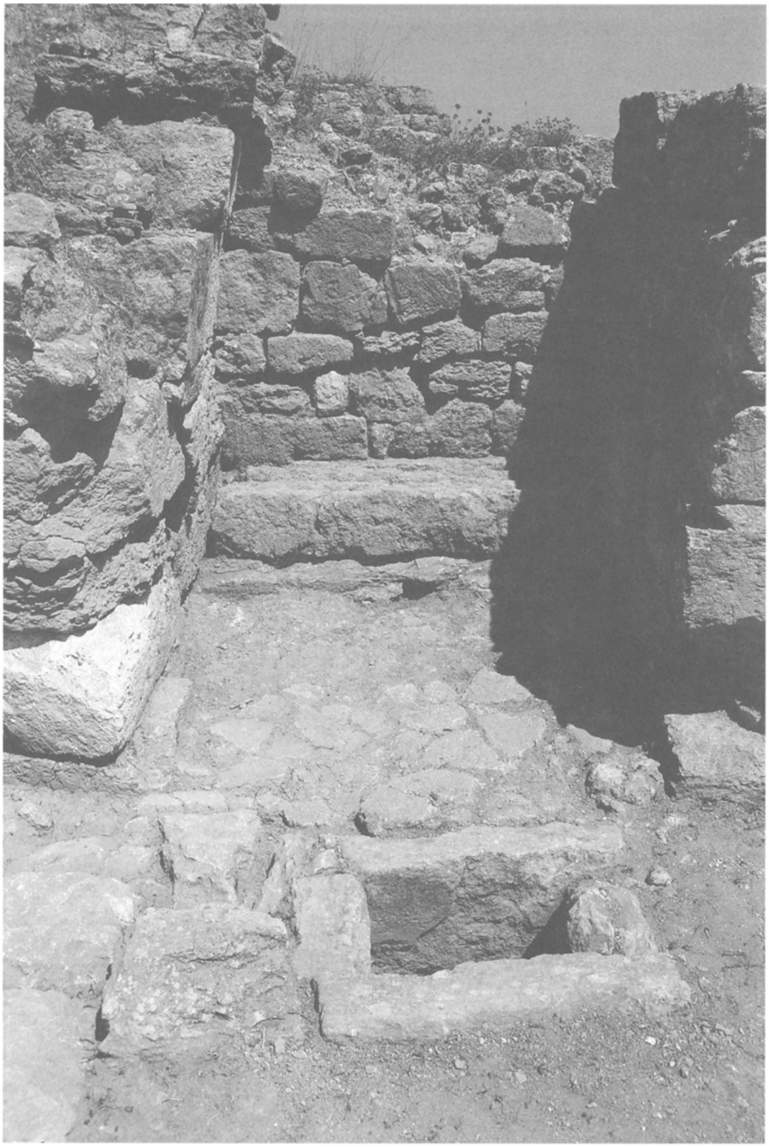


Fig. 7. Cirene, Santuario di Iside e Serapide sull'Acropoli; la "Sala del *bothros*" dopo i lavori del 2000

dei rinvenimenti, che rappresenta un fedele commento dell'epiteto cultuale della dea mirionima, costituisce un'altrettanto fedele testimonianza della resistenza pagana nella polis. Il monumento doveva essere completato sul lato posteriore, ossia verso ovest, da altre strutture, diverse da quelle odierne, collegate con il funzionamento del *bothros*. Il piccolo ambiente, forse in origine servito da un corridoio posto a nord-est, che fu poi inglobato nella, "entità architettonica maggiore", doveva essere in parte ipogeo, come indica la presenza, all'estremità sud-est della parete nord-orientale dell'odierna "Sala del *bothros*", di una scala di tre gradini «. . . la quale porta ad un piano in calce battuta (ossia nell'ambiente "entità maggiore"), più alto di quello della sala (del *bothros*) 50 cm circa».[11] É possibile pertanto che si accedesse nell'ambiente del *bothros* dalla "entità maggiore", che tra l'altro nella pianta del Ghislanzoni, diversamente che nelle altre, sembra seguire—insieme alla scaletta menzionata—un orientamento leggermente diverso da quello dell' "entità minore" (fig. 8).

Questa settima ricostruzione dell'area sacra acropolitana si affianca ai riadattamenti di più antichi edifici ed alla costruzione di nuovi impianti di culto pagano nel Santuario di Apollo sulla *Myrtousa*, dove, in seguito al cataclisma del 365 d.C., crollò il Tempio di Iside.[12] A questo periodo, se non già a quello precedente, ossia dopo il terremoto del 262 d.C., può risalire la riutilizzazione dell'Edicola dei Carneadi in connessione con il culto della dea[13] (fig. 9). Le sculture di Afrodite e di Dioniso reimpiegate nel monumento, tutte di età più antica e, nel caso della statuetta di Dioniso, restaurate utilizzando due statue di soggetto analogo, secondo un tipo di intervento consueto a Cirene nel IV secolo d.C., servirono a praticare il culto di Iside/Osiride: la presenza di un grande betilo a forma di *phallos*, da porre in rapporto con le feste dell'*Inuentio Osiridis*, indica nel luogo lo svolgimento di pratiche di tipo soterico, in relazione ai *pathea* del "dio in vicenda", secondo l'evoluzione delle attività cultuali attestata

---

Vedi anche Ensoli 2002, con altra bibl. Vicende analoghe sono particolarmente evidenti sulla *Myrtousa*, sia nell'area del Santuario di Apollo, sia, soprattutto, nelle Grandi Terme (Ensoli 1992, p. 238 e nota 237).

[11] Ghislanzoni 1927, p. 151, fig. 1.

[12] Sul Tempio di Iside nel Santuario di Apollo: Ensoli 1992, pp. 178–194 (fase ellenistica), 219–228 (fase romana), 239–241 (fase tardoromana e bizantina), figg. 1–3, 8, tavv. II–IV, XII–XV, XXV. Vedi inoltre S. Ensoli, in *Cirene* 2000, p. 131.

[13] Ensoli 1992, pp. 227, 240, nota 200, con bibl., tav. XVI. Sulle fasi costruttive del donario vedi anche W. Valentini, in *Cirene* 2000, p. 132, con bibl. a p. 218.

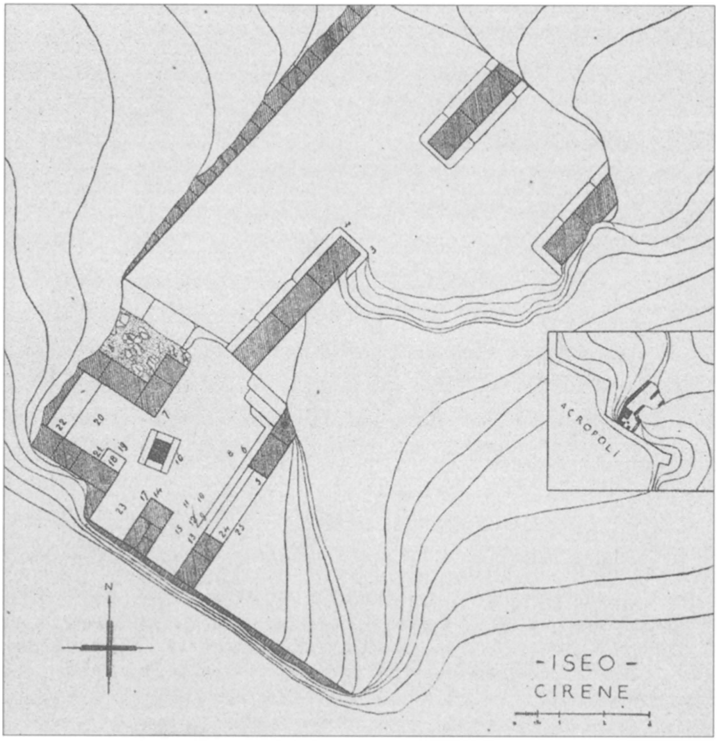


Fig. 8. Cirene, Santuario di Iside e Serapide sull'Acropoli; l'edificio tardoantico dopo gli scavi di Ghislanzoni

in quest'epoca in numerosi altri centri del Mediterraneo.[14] L'edicola fu probabilmente utilizzata in sostituzione del Tempietto di Iside sino ad un'età assai tarda, ma come sede di culto privato: suggerisce questatesi la presenza dinanzi alla costruzione di un'abitazione che inglobò l'edicola in un'unica struttura e che posò, come altri monumenti di questa età, su un livello di calpestio ben più alto di quello anteriore al 365 d.C.[15]

---

[14] Vedi Ensoli 1992, pp. 226–228, note 197–204, con bibl.

[15] Dopo il 365 d.C. molte rovine erano interrate e le nuove costruzioni, realizzate interamente con materiale di reimpiego, furono erette su un livello del terreno molto più alto. Sulle cinque calcare della Terrazza della Fonte: R. Goodchild, *Kyrene und Apollonia* (Zürich, 1971) (d'ora in poi citato come Goodchild 1971), pp. 112–113; Stucchi 1975, p. 445, fig. 600.

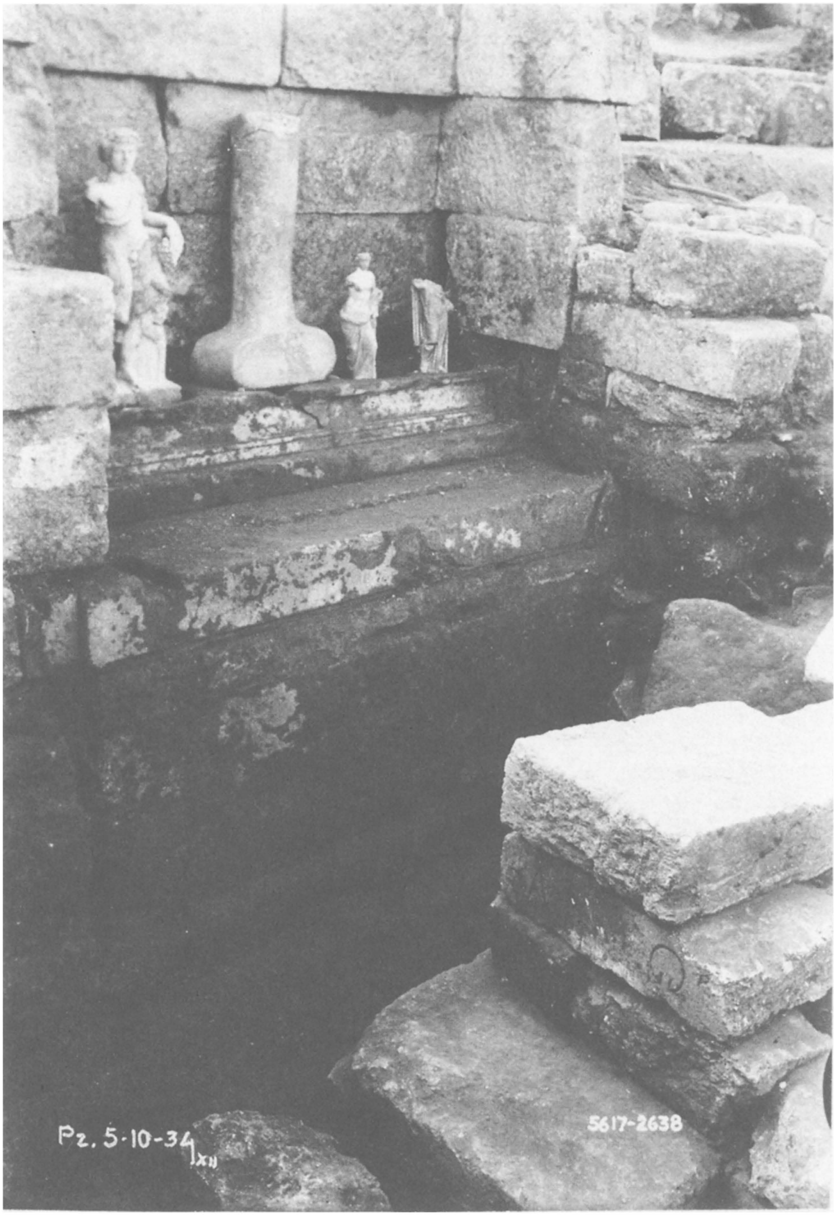

Pz. 5-10-34 XII
5617-2638

Fig. 9. Cirene, Santuario di Apollo; l'Edicola dei Carneadi dopo gli scavi del 1925

Questo nuovo apprestamento dedicato alle divinità egizie va considerato nell'ambito dell'effimera ripresa dell'attività edificatoria che interessò il Santuario di Apollo dopo il terremoto e che fu opera soprattutto dei privati. Nello stesso periodo venne eretto anche il Tempietto di Apollo Citaredo, posto subito ad est del Tempio di Iside e costruito interamente con materiale di reimpiego nell'area della più antica Fontana di Philothales.[16] L'erezione dell'edificio, in linea con quanto si può supporre per il tempio isiaco, potrebbe essere posta in relazione al mancato ripristino—piuttosto che alla nuova destinazione cristiana—del Tempio di Apollo, distrutto almeno in parte nel 365 d.C.[17] Alla stessa fase edilizia, che riguarda la fine del IV e il V secolo d.C., va attribuita la costruzione del Tempietto di Zeus *Ombrios* al di sopra del Donario Dorico, del Recinto per il culto imperiale nell'area del Donario degli Strateghi, del Santuario bizantino presso la Grotta Sacra nell'antico Giardino di Afrodite e del Tempietto del Mosaico a Petali, posto subito ad ovest del Tempio di Apollo.[18]

Tornanolo al santuario isiaco dell'Acropoli, il riassetto eseguito dopo il terremoto ebbe vita breve: ben presto il complesso architettonico venne gravemente danneggiato. L'avvenimento può essere legato alle violenze antipagane del cristianesimo trionfante e pertanto può essere attribuito all'età di Teodosio I, ossia all'ultimo decennio del IV secolo d.C., oppure intorno al 435 d.C., come pensa Stucchi più convincentemente rispetto a Roques.[19] Ampie tracce di incendio, anche sulle sculture recuperate nell'area del cosiddetto "Iseo Bizantino", farebbero supporre una purificazione cristiana con il fuoco. A giudicare dalle numerose statue spezzate, spesso con i volti sfigurati, e dall'esistenza di molti frammenti marmorei isolati, la furia cristiana si scagliò contro le immagini pagane con la stessa violenza che si riscontra nel Santuario Extraurbano di Demetra, nel Santuario di Zeus e in vari edifici dell'Agorà e del Quartiere Centrale di Cirene.[20]

---

[16] Sul Tempio di Apollo Citaredo: Stucchi 1975, p. 443. La distruzione del tempietto, dovuta al crollo di una colonna dell'*Apollonion*, deve riferirsi secondo Stucchi al 400 d.C. o anche più tardi. Sui lavori condotti in questi ultimi anni nell'area della cosiddetta "Loggia dell'Alloro", da identificare con la Fontana di Philothales: S. Ensoli Vittozzi, "I rifornimenti idrici del Santuario cireneo di Apollo dal IV secolo a.C. alla fine dell'età tolemaica", in *Scritti in memoria di Sandro Stucchi*, *Studi Miscellanei*, 29 (Roma, 1996), pp. 79–110; S. Ensoli, in *Cirene* 2000, p. 130.

[17] Stucchi 1975, p. 335, attribuisce l'ultima fase dell'*Apollonion* alla prima parte del IV secolo d.C., supponendo il parziale riadattamento del monumento in un "Sacello dell'Ambulacro del Tempio di Apollo" (sul rifacimento della cella come chiesa cristiana: L. Pernier, *Il Tempio e l'Altare di Apollo a Cirene* (Bergamo, 1935), pp. 126–131; *contra*: Goodchild 1971, p. 111; Stucchi 1975, p. 361). La definitiva distruzione dell'edificio é posta nel 365 d.C. Sul tempio vedi ora *Cirene* 2000, pp. 120–121, con bibl. a p. 218.

[18] Sul Tempio di Zeus *Ombrios*: Stucchi 1975, pp. 443–444; sul Recinto nel Donario degli Strateghi: *ibid.*, pp. 480–481; sul Santuario bizantino nel Giardino di Afrodite: *ibid.*, p. 445, fig. 599; sul Tempio del Mosaico a Petali: *ibid.*, pp. 444–445, fig. 451. In questa età il Santuario di Apollo fu occupato da abitazioni private e alcuni più antichi edifici furono trasformati in fontane o serbatoi d'acqua (Stucchi 1975, pp. 481–482, figg. 498–499). Si consideri, inoltre, il potenziamento delle terme, particolarmente attive all'inizio del V secolo, quando venne aggiunto il settore delle Piccole Terme nel quale furono riutilizzati i marmi del santuario. Vedi Ensoli 1992, p. 241, nota 248.

Alla più tarda fase costruttiva del santuario, l'ottava, databile nella prima metà del V secolo d.C., può essere riferita l'erezione del muro che si diparte dalla cinta dell'Acropoli e che, realizzato in modo frettoloso con una tecnica costruttiva ben documentata a Cirene in questa età,[21] inglobò anche le rovine del tempio e le strutture adiacenti. Alla stessa epoca possono risalire, secondo la planimetria ricostruttiva fornita in precedenza, la costruzione dell' "entità architettonica minore" ed il ripristino di quella "maggiore", che in quest'occasione ebbe un'entrata sul lato meridionale. Può essere attribuito alla stessa fase anche il corridoio che raccordò le due entità, il cui ingresso venne ornato con un protiro costruito con gli elementi marmorei del tempio ormai distrutto, secondo la moda caratteristica del V secolo d.C.[22]

La vita liturgica del santuario, di cui il *bothros* è testimonianza, non fu interrotta, quindi, a causa delle manifestazioni antipagane. Sembra più probabile, invece, che in questo periodo i riti fossero stati concentrati nella stessa sala in cui venne contenuta la fossa sacra, ossia entro il perimetro dell' "entità architettonica minore", lì dove furono religiosamente raccolte le opere marmoree che fu possibile recuperare.[23] E' probabile, infatti, che il *bothros* abbia continuato a funzionare in relazione alla statua policroma di Iside, o meglio, all'*eidolon* di culto libyo-cireneo della dea epicoria, di sicura interpretazione misterica, che fu oggetto di culto da parte dei fedeli sino al definitivo abbandono del santuario[24] (fig. 10).

---

[19] Sulla furia cristiana a Cirene contro gli edifici e le statue pagani: Goodchild 1971, pp. 47, 153 (intorno al 391 d.C., sotto Teodosio); Stucchi 1975, pp. 360, 441 (età di Teodosio II; editto del 435 d.C.: *Cod. Theod.*, XVI, 10, 25); D. Roques, *Synésios de Cyrène et la Cyrénaïque du Bas-Empire* (Paris, 1987), p. 321 (età di Giuliano l'Apostata: 361–363 d.C.); Ensoli 1992, p. 246.

[20] Vedi in particolare per il Santuario di Demetra: D. White, *LibyaAnt* 8 (1971), pp. 99–101; *id.*, in Goodchild 1971, p. 162; *id.*, *LibSt* 9 (1977–78), p. 35; per il Santuario di Zeus: R. G. Goodchild, *PBSR* 26 (1958), pp. 31, 34, 40; Goodchild 1971, p. 47; per l'Agorà: S. Stucchi, *L'Agorà di Cirene. I, 1. I lati nord ed est della platea inferiore* (Roma, 1965), p. 307; per il Quartiere Centrale: R. G. Goodchild, *QAL* IV (1961), pp. 83–95; Goodchild 1971, pp. 140–141. Vedi inoltre Stucchi 1975, *passim*; *Cirene* 2000, *passim*, con bibl. a pp. 218–219.

[21] Vedi anche Stucchi 1975, p. 442, nota 1.

[22] Sul motivo del protiro e sulla sua diffusione in età tardoantica: R. Billig, «Bilder und Bodenfunde. Kleine Beiträge Kenntnis der spätantiken Stadt», *OpRom* XVIII, 3 (1990), pp. 38–43, con numerosi confronti.

Prima di affrontare quest'ultimo argomento, è necessario trattare brevemente di un problema strettamente collegato:[25] l'esistenza di un culto misterico nel santuario acropolitano e la sua possibile datazione già a partire dall'età ellenistica, come suggeriscono, da un lato, la statua policroma citata, dal caratteristico costume funerario e più particolarmente osirico, che ricorda in molti dettagli l'Iside iniziatica di Apuleio e che vari elementi portano a ritenere un'opera dalla vita plurisecolare creata *in loco* in età ellenistica,[26] e, dall'altro, l'iscrizione frammentaria, datata unanimemente nel I secolo a.C., che Gaspare Oliverio considerò un secondo Inno a Iside e per la quale Ugo Bianchi ha confermato l'interpretazione isiaca e iniziatica del testo suggerita da Silvio Ferri.[27]

Alcuni studiosi, che hanno affrontato il problema in maniera sistematica nel quadro generale della diffusione del culto isiaco nel

---

[23] Ensoli 1992, p. 247. Sugli analoghi depositi di sculture e di frammenti marmorei scoperti nelle Grandi Terme della *Myrtousa*: Ferri 1927, pp. 6–7. Sull'ipotesi che le statue siano state portate in salvo in occasione delle violenze cristiane: Goodchild 1971, p. 108. Quanto alla stele marmorea dedicata ad Hermes e Herakles dagli Efebi del 224 d.C., che si ergeva sul bancone della nicchia della "Sala del *bothros*", essa fu riutilizzata probabilmente in funzione di elemento architettonico (Ghislanzoni 1927, pp. 189–196, n. 20, fig. 23; M. Luni, «Documenti per la storia dell'istituzione ginnasiale e dell'attività atletica in Cirenaica in rapporto a quelle della Grecia», in *Cirene e la Grecia*, *QAL* VIII (Roma, 1976), p. 254 sg., n. 20, nota 215, con bibl., fig. 22; Ensoli 1992, note 236, 263, 255, tav. XXIV, 3).

[24] Sulla statua: Ensoli 1992, pp. 205–207, note 129–136, con bibl., tavv. IX, 2, XXVI.

[25] Ensoli 1992, pp. 207–211, 215–217, con ampia bibl.

[26] Vedi *supra* n. 24. In particolare sulla corrispondenza della raffigurazione con il testo di Apul., *Meta.*, 3–4: Ghislanzoni 1927, pp. 175 sgg.; Ensoli 1992, nota 134.

[27] *SEG* IX, 193 = *RICIS* *701/0102. Vedi G. Oliverio, «Due frammenti di Inni ad Iside», *Notiziario Archeologico del Ministero delle Colonie* IV (1927), p. 212, tav. XXXII, 2; Ferri 1927, pp. 11–12, nota 23; U. Bianchi, «Iside dea misterica. Quando?», in *Perennitas. Studi in onore di Angelo Brelich*, a cura di G. Piccaluga (Roma, 1980), pp. 9–36 (d'ora in poi citato come Bianchi 1980), in particolare nota 4 a pp. 12–13; Ensoli 1992, pp. 200 sg., 207–209, note 114, 138–141, con altra bibl., fig. 7, tav. VIII, 2.

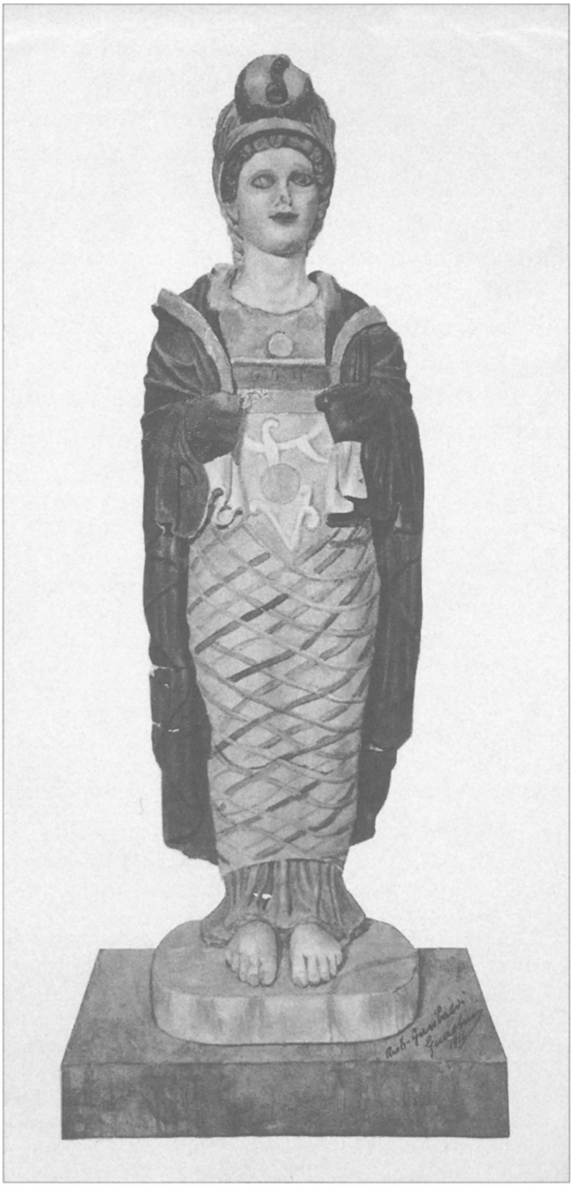


Fig. 10. La statua policroma di Iside in un acquarello eseguito nel 1916 da Garibaldi Guastini

bacino del Mediterraneo, hanno sottolineato come l'antica assimilazione tra Demetra e Iside, il loro comune riferimento ai *thesmoi*, al mondo dell'agricoltura e della "cultura" in genere, possa aver favorito, già agli inizi del periodo tolemaico, il trasferimento su Iside di motivi mitologici e di nuove concezioni soteriologiche d'influenza eleusina e forse anche di pratiche cultuali.[28]

L'aretalogia di Maronea, datata intorno al 100 a.C., rappresenta in questo senso una testimonianza esemplare, soprattutto in riferimento all'ultima invocazione, che tocca il rapporto tra Atene-Eleusi e l'Egitto: il problema delle affinità tra Iside e Demetra è risolto con l'idea che Iside non sia una divinità egizia diversa da quella venerata ad Eleusi, ma la dea *thesmophoros* trasferitasi nella terra del Nilo.[29] Di fatto questa interpretazione di Iside implica il riconoscimento di una "filiale" eleusina in Egitto.[30]

---

[28] Bianchi 1980, p. 33 (vedi anche *ibid.*, pp. 18, 31 e nota 43). Sui misteri di Iside, che furono riti d'iniziazione a carattere volontario, personale e segreto, e che miravano sia al cambiamento dello stato mentale dell'iniziato attraverso l'esperienza del sacro, sia al raggiungimento della salvezza ultraterrena, la bibliografia è piuttosto vasta. Si tenga presente la letteratura richiamata in Ensoli 1992, nota 128. Sull'esistenza della pratica dei misteri isiaci già nel II o agli inizi del I secolo a.C.: Y. Grandjean, *Une nouvelle arétalogie d'Isis à Maronée, ÉPRO* 49 (Leiden, 1975), p. 78 (si vedano al riguardo le critiche di Bianchi 1980, pp. 19–20 e nota 19). Sull'origine tolemaica di Iside misterica e sull'influenza eleusina alla base della sua formazione: C. J. Bleeker, «Isis as a saviour goddes», in *The Saviour God. Comparative Studies in the Conception of Salvation Presented to E. O. Jones* (Manchester, 1963), p. 11. In generale sull'influsso dei misteri di Eleusi su quelli isiaci, indipendentemente dalla questione cronologica: W. Burkert, *Ancient Mystery Cults* (Cambridge-London, 1987) (trad. it. *Antichi culti misterici* (Roma-Bari, 1991); d'ora in poi citato come Burkert 1991), p. 58. L'iniziazione personale, su richiesta, modellata sui misteri demetriaci e dionisiaci (sui quali: *ibid.*, pp. 125–126, con bibl.), fu adattata alle forme egiziane di rito e di mitologia ed adottata dalla propaganda isiaca, come attestano le aretalogie e tra esse particolarmente quella di Maronea (Grandjean, *Une nouvelle arétalogie d'Isis, cit.*; Ensoli 1992, p. 201 sg., nota 118, con altra bibl.). Già nell'aretalogia di Memphis, secondo il modello ricostruito da Harder, databile intorno al III secolo a.C. (vedi in particolare Mora, *Prosopografia Isiaca.* II, pp. 49–54 e Ensoli 1992, nota 118, con bibl.), Iside appare come l'inventrice dei misteri. Secondo Mora, *Prosopografia Isiaca.* II, p. 55, tale rivendicazione è da intendere, per l'appunto, alla luce dell' interpretazione demetriaca della dea. Vedi inoltre P. Pakkanen, *Interpreting Early Hellenistic Religion. A Study Based on the Mystery Cult of Demeter and the Cult of Isis, Papers and Monographs of the Finnish Institute at Athens*, 3 (Athens, 1996).

[29] Vedi specialmente Mora, *Prosopografia Isiaca.* II, pp. 64–66. La dea egizia, pertanto, non sarebbe dea straniera, ma greca, raggiunta dai coloni greci che ne imitarono l'*apoikia.*

[30] Mora, *Prosopografia Isiaca* II, p. 66. Vedi anche Ensoli 1992, p. 184, nota 56 sg., con bibl.

La cronologia delle testimonianze archeologiche, tuttavia, ha portato generalmente gli studiosi, in seno alla distinzione tra gli aspetti mistici del culto e i suoi sviluppi misterici, a datare l'esistenza di pratiche iniziatiche non prima del I secolo d.C.[31] In tutte le località raggiunte o di nuovo raggiunte in età tolemaica dal culto alessandrino i documenti archeologici che attestano con certezza la pratica dei riti misterici sono infatti molto rari, anche nel campo epigrafico.[32] Cirene, grazie ad una serie di circostanze fortunate, conserverebbe pertanto un'attestazione assai preziosa, dove trovano riscontro le teorie più illuminate avanzate dagli studiosi.

La vicinanza del paese all'Egitto e soprattutto la connotazione spiccatamente funeraria della dea indigena, le sue prerogative nella sfera della vegetazione e della fertilità, che ne permisero l'antica assimilazione con Demetra, ben documentata in Cirenaica,[33] e probabilmente quella con Afrodite, predilegendo gli aspetti ctoni della "Grande Madre" cretese, nel senso indicato da Pugliese Carratelli,[34] possono aver determinato, nel quadro della posizione eccentrica di Cirene—geografica e storica—rispetto ai grandi centri del Mediterraneo, la naturale evoluzione della religione epicoria libyo-greca verso forme misteriche. È possibile, infatti, che nell'usanza cirenea di digiuni e celebrazioni di feste in onore di Iside, attestata nel V secolo a.C., testimone Erodoto,[35] possa intravedersi una precoce forma di pratiche misteriche o, forse meglio, pre-misteriche, che potrebbero collegarsi con le cerimonie mistiche da lungo tempo praticate in Egitto in onore di Osiride e pertanto di Iside.[36]

---

[31] Bianchi 1980, p. 32, in relazione al testo plutarcheo (sulla possibilità, tuttavia, ammessa dallo studioso, di risalire all'età ellenistica: *ibid.*, pp. 31–33, nota 43). Vedi anche Mora, Prosopografia Isiaca II, p. 5, nota 31. M. Malaise, «Contenus et effets de l'initiation isiaque», *AC* 50 (1981), pp. 483–498, non vede traccia di riti iniziatici prima della testimonianza di Plutarco o piuttosto di Apuleio. Burkert 1991, p. 57, nota 62, rileva che la più antica fonte letteraria attestante l'esistenza di misteri isiaci è rappresentata da Tibull., 1, 7, 48, e che la cista mistica compare nell'iconografia isiaca nel I secolo d.C. Sul problema in generale vedi anche H. S. Versnel, *Ter unus. Isis, Dionysos, Hermes. Three Studies in Henotheism* (Leiden, New York, København, Köln, 1990), pp. 46 sgg.

[32] Burkert 1991, p. 57, nota che su 800 iscrizioni raccolte da Vidman solo tre si riferiscono ai *mystai* (Roma, Tralles, Prusa: *SIRIS* 390, 295, 326 = rispettivamente *RICIS* *501/0127, 303/1301, 308/0401; vedi inoltre H. Solin, in *La soteriologia*, p. 132). Sulle menzioni epigrafiche di *myesis, mystes, mystis* in un contesto isiaco: Bianchi 1980, nota 4 a pp. 10–13 (ivi anche le tesi di Dunand e di Malaise). Sui testi di Plutarco e di Apuleio in riferimento ai misteri: *ibid.*, rispettivamente pp. 28–31 e pp. 23–25. Si è accanitamente discusso sull'esistenza di un culto misterico di tipo eleusino ad Alessandria, dove é attestato un suburbio chiamato Eleusi, ma le testimonianze non sembrerebbero tali da trarre conclusioni certe. Vedi P. M. Fraser, *Ptolemaic Alexandria* (Oxford, 1972), pp. 200 sg., 340–342 (con risultati negativi); *contra*: A. Alföldi, «Redeunt Saturnia regna VII: Frugifer-Triptolems im ptolemäisch-römischen Herrscherkult», *Chiron* 9 (1979), pp. 554–558. K. Clinton, *The Sacred Officials of the Eleusinian Mysteries* (Philadelphia, 1974), p. 8 sg, rileva che in Porphyr., *Perì agalmaton*, 10, p. 22 (Euseb., *P. E.*, 3, 12, 4) si descrivono i "misteri di Eleusi" in un contesto egiziano. Vedi anche S. Skowronek, B. Tkaczow, «Le culte de la déesse Déméter à Alexandrie», in *Mythologie gréco-romaine, Mythologies périphériques*, a cura di L. Kahil, Chr. Augé (Paris, 1981), pp. 131–144; J. Herrmann, «Demeter-Isis or the Egyptian Demeter?», *JDAI* 114 (1999), pp. 65–122. Sull'esistenza di un culto misterico ad Atene almeno a partire dall'età augustea: Ensoli 1992, p. 225, nota 194, con bibl.

[33] Vedi Ensoli 1992, pp. 168–176, e in particolare p. 176, note 37–39, tav. I, 1–3.

Il fatto che a Cirene, come nelle altre aree fuori l'Egitto, non risulti la pratica della mummificazione-osirificazione, ossia manchi in sostanza l'elemento nilotico in relazione alla religione funeraria, può portare a supporre, come ho già sostenuto nel 1992, il precoce evolversi del culto di Iside verso forme alternative, appunto misteriche, sollecitate dalla peculiare interpretazione della dea da parte della più antica popolazione libyo-greca. È a favore di questa ipotesi la prevalenza assoluta a Cirene di Iside su Osiride nelle pratiche dei riti iniziatici, pratiche che, in base ai dati a disposizione, potrebbero essere attribuite all'età tolemaica, come suggeriscono, da una parte, la nuova e più monumentale fase costruttiva del santuario dell'Acropoli, ora strettamente legato al culto dinastico, e, dall'altra, il rinnorato impulso olei culti libyo-greci, con particolare riguardo a quelli misterici ed orgiastici.[37]

---

[34] G. Pugliese Carratelli, «Afrodite cretese», *SMEA* XX (1979), pp. 131–141. Sul culto di Afrodite a Cirene vedi ora S. Ensoli «Il vaso Portland e Cirene», in *Atti del Convegno Internazionale di studi sull'Archeologia Cirenaica, Urbino, 9–5 lugtie 1988, QAL* 16 (Roma, 2002), pp. 165–260, specialmente p. 192 sgg., note 79 sgg., con bibl.

[35] Herod., II, 41; IV, 186.

[36] Sin dal VI secolo a.C. le celebrazioni in onore di Osiride, che erano accompagnate da riti notturni e da lamentazioni, suggerirono ai Greci l'idea di "misteri", idea rafforzata anche dall'esoterismo gerarchico dei sacerdoti egiziani (Burkert 1991, p. 58). In effetti, sebbene sia accertata l'esistenza in Egitto di riti di iniziazione per i sacerdoti, non vi erano *mysteria* di tipo greco, aperti su richiesta al pubblico (J. Gwyn Griffiths, *Apuleius of Madauros. The Isis-Book*, *ÉPRO* 39 (Leiden, 1975), p. 189). L'interpretazione misterica dei riti osirici che appare in Erodoto e che deriva dall'identificazione di Iside con Demetra obbliga, pertanto, ad una notevole prudenza nel risalire dagli schemi interpretativi delle fonti alla concreta realtà storico-religiosa. Vedi Bianchi 1980, pp. 13–14 e note 6, 8; F. Mora, *Religione e religioni nelle Storie di Erodoto* (Milano, 1986), pp. 131–133.

[37] Vedi, in riferimento ai rilievi dedicati alle Ninfe e alle divinità ctonie libyo-greche, provenienti dalla *chora* cirenea: Ensoli 1992, pp. 209–210, note 142 sgg.,

Tornando ora, più in particolare, al santuario acropolitano di età tardo antica, quanto indicato porta a credere che esso, certamente destinato anche ad ospitare il clero ed i fedeli, fosse l'erede di una più antica struttura con specifiche funzioni cultuali.[38] Possono suggerire questa ipotesi sia l'anomalo orientamento del *bothros* rispetto ad entrambe le "entità architettoniche", sia la constatazione che l'area sacra nel suo insieme venne regolarizzata a partire dall'età ellenistica, sia la presenza di strutture precedenti reimpiegate come fondazioni, almeno da quanto si può notare già in base all'indagine autoptica, in attesa di proseguire lo scavo in quest'area del santuario.

E' di grande interesse a tal riguardo il richiamo al telesterio più tardo del Santuario dei Cabiri a Lemnos, sia in relazione all'esistenza nel complesso cireneo di strutture precedenti alla costruzione dell'"entità architettonica maggiore", sia rispetto alla conformazione planimetrica di quest'ultima, anche in riferimento alla possibilità che nella tripartizione del vano essa abbia rispettato lo schema di una costruzione più antica.[39] Nel santuario di Lemnos, nel corso del III secolo d.C., venne eretto sulla terrazza meridionale—nell'area di un luogo di culto del VII secolo a.C.—un nuovo *telesterion* in sostituzione di quello di età ellenistica. L'aula a tre navate, per lo più costruita con materiale di reimpiego, ripete la planimetria del telesterio più antico, sebbene in forme povere e con dimensioni ridotte, ed è conclusa sul fondo da un corridoio e da alcuni vani retrostanti. Vale la pena di ricordare, inoltre, in attesa di proseguire le indagini nel santuario cireneo, le analogie planimetriche che presenta la "Casa del Serapeo" ad Ostia, che affiancò il santuario del dio a partire dall'inizio del II secolo d.C.[40]

---

con bibl., tav. X, 1; E. Fabbricotti, in *Cirene* 2000, pp. 212–213, con bibl. a p. 219. Sul favore dei Tolemei verso i culti misterici e orgiastici: Fraser, *op. cit.* n. 32, p. 192.

[38] Ensoli 1992, p. 211.

[39] L. Beschi, «Il telesterio ellenistico del Santuario dei Cabiri a Lemnos», in *Akten des Internationalen Kongress für klassische Archäologie. Berlin, 1988* (Mainz am Rhein, 1990), pp. 555–556, tav. 85, 4–5; A. Di Vita., *ASAA* LXIV–LXV, N.S. XLVIII–XLIX (1986–1987 [1991]), pp. 443–451, figg. 8–23. Sul culto dei Cabiri: P. Collini, «Gli Dèi Cabiri di Samotracia: origine indigena o semitica?», *SCO* XL (1990), pp. 237–287.

[40] Wild, *Isis-Sarapis Sanctuaries*, pp. 1801–1805, note 130–137, con bibl., figg. 28–30. Sulle strutture annesse ai santuari isiaci e sulle loro funzioni: Ensoli 1992, p. 211, note 147 e 149, con bibl. Agli esempi ivi citati potrebbero essere affiancati numerosi altri confronti e, tra essi, quelli costituiti dai templi ciprioti ed egiziani.

Il racconto di Apuleio rispetto all'arrivo di Lucio nei *penetralia*[41] e la presenza nel santuario cireneo della fossa rituale in rapporto alla statua policroma di Iside, che certamente "era in funzione" ancora in età tardoantica come immagine misterica, confortano la chiave interpretativa indicata, a sua volta sostenuta dal confronto con un monumento analogo di Apollonia, il porto di Cirene, identificato da Stucchi con un santuario isiaco:[42] eretto appena oltre la strada che corre ad ovest della Basilica Orientale, esso conserva come in una sorta di palinsesto resti che hanno strettissime analogie con l'"Iseo Bizantino" di Cirene, sia per quanto riguarda la pianta, sia per quanto concerne la struttura muraria e gli apprestamenti di culto, tra cui l'ambiente ipogeo e la fossa rituale.[43]

La vitalità del santuario acropolitano di Cirene, in cui a partire dalla fine del IV secolo d.C. possono essere stati associati a quello isiaco i culti di altre divinità, sia in relazione all'evoluzione "multiculturale" della religione pagana in quest'epoca, particolarmente di quella isiaca, sia in riferimento alla peculiare situazione cirenea, dove molto attiva fu l'azione dei Cristiani e pertanto piuttosto difficile quella della resistenza pagana, si pone nel quadro di quanto è attestato altrove in età tardoantica.[44]

---

[41] Apul., *Meta.*, XI, 23. Vedi a questo proposito quanto scrive G. Pesce, *Il Tempio di Iside a Sabratha* (Roma, 1953), pp. 71–74 (sul santuario cfr. anche Wild, *Isis-Sarapis Sanctuaries*, pp. 1817–1818, n. 35, nota 184, figg. 40–41); vedi anche *infra* L. Bricault, Y. Le Bohec, J.-L. Podvin, pp. 224–225 e la nota 27.

[42] Stucchi 1975, p. 444 (per la pianta: *RA* 1963, p. 137, sez. b, indicato con *Fouilles 1954–55*); Goodchild 1971, p. 187 (stranamente interpretato come peristilio del cortile di un tempio). Lo scavo ha messo in luce anche un altare marmoreo ed un piccolo altare litico per bruciare incensi. Il monumento non è ancora pubblicato e non si conoscono i dati di scavo che potrebbero precisarne la datazione. Cfr. Ensoli 1992, p. 245.

[43] La mancanza di tratti di parete continua all'interno dell'edificio ha consentito a Stucchi 1975, p. 444, di datare il monumento in un'età anteriore all'Iseo dell'Acropoli. Vedi Ensoli 1992, p. 247. Sulle sculture di soggetto isiaco o genericamente egizio recuperate ad Apollonia: J.Ph. McAller, *A Catalogue of Sculpture from Apollonia, LibyaAnt*, Suppl. VI, s.d. [1979], p. 48 sg., n. 28, tav. XVII, 1; p. 57 sg., n. 44, tav. XXI, 1–2 (vedi anche i nn. 2, 3, 6).

[44] Ensoli 1992, p. 248. Wild *Isis-Sarapis Sanctuaries*, p. 1770, crede che la sala dell'Iseo di Cirene servì nel IV secolo d.C. per alcune pratiche rituali pertinenti al culto degli "old gods", tra cui era Iside, come attesterebbero il ritrovamento di soli quattro reperti collegati direttamente con gli dei egizi e la presenza di un'iscrizione civica, ossia la dedica degli efebi a Hermes e Herakles (*supra*, n. 23). La tesi potrebbe essere in parte sostenuta se adeguatamente connessa con la fase tardoantica del santuario (priva di consistenza, invece, quella di Roques, *op. cit.* n. 19, pp. 319–320). In generale sulla religione pagana in età tardoantica, anche in riferimento ai diversi

Il culto di Iside è documentato in Grecia sin nell'inoltrato IV secolo d.C.[45] ed in Italia anche più tardi. Nella capitale dell'impero, al restauro nel 376 d.C. del Tempio di Iside a Porto, polo dell'approvvigionamento delle merci egiziane destinate all'*Iseum et Serapeum* del Campo Marzio, si affiancano la presenza, nel 394 d.C., di sacerdoti isiaci appartenenti a famiglie aristocratiche e, negli anni 379–395 d.C., l'emissione nella zecca dell'Urbe dei medaglioni contorniati, legati ai *vota publica* per la salute dell'imperatore, con le immagini isiache connesse con la festa del *navigium Isidis*, celebrata il 25 marzo per propiziare la riapertura della navigazione.[46]

Dopo gli editti emanati da Teodosio nel 391 d.C. e ribaditi da Arcadio e Onorio nel 395,[47] che sancirono la definitiva chiusura dei templi pagani, gli antichi culti si rifugiarono in sedi private o semiufficiali.[48] E' possibile, tuttavia, che durante il V secolo e forse anche in seguito l'Iseo Campense, o una sua parte, fosse ancora in uso con specifiche funzioni secolari legate all'approvvigionamento dell'Urbe e che nel luogo non si fossero spenti gli ultimi focolai della resistenza pagana, malgrado la dura legislazione imperiale.[49] Ancora nell'età di Valentiniano III il calendario di Polemio Silvio (449 d.C.) registra tutte le più importanti feste del paganesimo romano, mentre

---

contesti storico-politici e socio-culturali, vedi i numerosi contributi in *Aurea Roma. Dalla città pagana alla città cristiana*, a cura di S. Ensoli, E. La Rocca (Roma, 2000) (d'ora in poi citata come *Aurea Roma* 2000), pp. 263–300, con ampia bibl.

[45] Ad Atene il culto di Iside sembra attestato sino alla metà del IV secolo d.C.: E. J. Walters, *Attic Grave Reliefs that represent Women in the Dress of Isis*, *Hesperia*, Suppl. XXII (Princeton, 1988), p. 64 e *ead.*, «Predominance of Women in the Cult of Isis in Roman Athens: Funerary Monuments from the Agora Excavations and Athens», in *De Memphis à Rome*, pp. 63–89 (sulla continuità di vita dei culti pagani ad Atene: A. Frantz, *DOP* 19 [1965], pp. 187–205 e D. Placido, «El culto de Isis en Atenas durante el Imperio Romano», in *Isis. Nuevas perspectivas. Homenaje al Prof. Alvarez de Miranda* (Madrid, 1996), pp. 1–11). A Kenchreai, sita ad est di Corinto, il culto era ancora vitale nel terzo quarto del IV secolo d.C.: R. Scranton *et alii*, *Kenchreai. I. Topography and Architecture* (Leiden, 1978), pp. 53–55, 70–71, 77 (vedi, però, rispetto alla destinazione del luogo come santuario isiaco, Wild *Isis-Sarapis Sanctuaries*, pp. 1764–1767, n. 7, nota 51, figg. 6–7 e appendice a p. 1843).

[46] Vedi S. Ensoli, «I santuari di Iside e Serapide a Roma e la resistenza pagana in età tardoantica», in *Aurea Roma* 2000, pp. 278 sgg., con ampia bibl. a pp. 285–287 e L. Bricault, «Un phare, une flotte, Isis, Faustine et l'annone», *CdÉ* 75 (2000), pp. 136–145.

[47] *Cod. Theod.*, 16, 10, rispettivamente 10–11 e 13.

[48] Ensoli, in *Aurea Roma, cit.* n. 46, pp. 267–287, specialmente pp. 279–281, con bibl. a p. 286 sg., anche in relazione al carattere sincretistico e ritualmente polifunzionale dei nuovi luoghi di culto impiantati nelle ricche residenze aristocratiche dell'Esquilino, del Quirinale, del Celio e dell'Aventino.

[49] Ensoli, in *Aurea Roma, cit.* n. 46, in particolare pp. 281–282, con bibl. a p. 287.

intorno al 500 papa Gelasio deve opporsi alla celebrazione dei *Lupercalia*, come ricorda Fraschetti.[50] Infine, intorno all'inizio del V secolo in Faleries si festeggiava la riscoperta di Osiride, onorato come "dio in vicenda".[51] In Egitto e nelle zone limitrofe, poi, il culto di Iside si mantenne vitale sino al V secolo d.C. inoltrato.[52]

Niente di strano, quindi, se a Cirene, all'inizio del V secolo, Sinesio ricordi il dio Osiride tra le divinità pagane ancora venerate nel paese.[53]

---

[50] A. Fraschetti, *La conversione. Da Roma pagana a Roma cristiana* (Roma-Bari, 1999), pp. 294–311; *id.*, «Il paganesimo in età tardoantica», in *Aurea Roma* 2000, pp. 263–266; Ensoli, in *Aurea Roma, cit.* n. 46, p. 281, con altra bibl.

[51] Turcan, *Cultes orientaux*, p. 97, nota 101, p. 126 e nota 166.

[52] Stucchi 1975, p. 441, nota 9. Vedi specialmente Turcan, *Cultes orientaux*, pp. 122–127.

[53] Synesios, *Aegypt*, 123 d. Ensoli 1992, p. 248, nota 271.

CULTES ISIAQUES EN PROCONSULAIRE

par

Laurent Bricault, Yann Le Bohec et Jean-Louis Podvin

Les plus anciennes traces de la présence d'Isis dans les régions qui deviennent à partir de 146 av. J.-C. la province romaine d'*Africa* se repèrent à Carthage. Les noms théophores égyptiens sont fort nombreux dans l'onomastique phénico-punique et parmi ceux-ci, les composés à partir du nom de la déesse, bien attestés dès le VIII^{e} siècle av. J.-C.[1] Isis est également présente dans l'iconographie phénicienne, comme dans l'épigraphie punique.[2] La présence d'un culte rendu à Isis dans le monde phénico-punique doit pouvoir s'expliquer par le syncrétisme précoce qui l'identifia à Astarté,[3] à Derkéto,[4] puis à

---

[1] Cf. A. Lemaire, «Divinités égyptiennes dans l'onomastique phénicienne», dans C. Bonnet *et al.* (éds) *Religio Phoenicia*, Studia Phoenicia IV (Namur, 1986), pp. 87–98.

[2] On verra les références données par Corinne Bonnet, «Le culte d'Isis à Carthage. À propos de l'inscription funéraire punique CIS I, 6000 bis», dans B. Pongratz-Leisten *et al.* (éds), *Ana šadî Labnani lū allik. Festschrift für Wolfgang Röllig*, Alter Orient und Altes testament, Bd 247 (Neukirchen, 1997), p. 47, et surtout Édouard Lipiński, *Dieux et déesses de l'univers phénicien et punique*, OLA 64, Studia Phoenicia XIV (Leuven, 1995), pp. 319–350.

[3] 4 occurrences d'une identification d'Isis à Astarté dans la documentation grecque et latine sont réunies dans Bricault, *Myrionymi*, p. 15: *RICIS* 202/0242 (= *I. Délos* 2101: 130/29 av. J.-C.); *RICIS* 202/0365 (= *I. Délos* 2132: II^{e}–I^{er} siècle av. J.-C.); Étienne Bernand, *Inscriptions métriques de l'Égypte gréco-romaine* (Le Caire, 1969), n°175 I$_{,18}$ à Narmouthis dans le Fayoum: ca 84–80 av. J.-C.; *P. Oxy.* XI 1380$_{,116-117}$ à propos de Sidon: ca 75 apr. J.-C.

Déesse principale de la ville de Sidon (*Premier Livre des Rois* XI, 33; *Deuxième Livre des Rois* XXIII, 13; Lucien, *De dea Syria* 4; cf. Mathias Delcor, *s.v.* Astarté, *LIMC* III (1986) pp. 1077–1085), Astarté est assimilée à Isis en Égypte depuis au moins le Nouvel Empire; cf. Jean Leclant, «Astarté à cheval d'après les représentations égyptiennes», *Syria* XXXVII (1960), pp. 3–4. Plusieurs autres documents plus récents confirment la continuité de ce syncrétisme, comme une statuette d'Isis, de Memphis, sur laquelle est gravée une dédicace en phénicien adressée à Astarté (*RÉS* 535: IV^{e} siècle av. J.-C.), ou une stèle, de Memphis encore,—mais la déesse phénicienne y avait son temple, l'Astartieion (cf. Rainer Stadelmann, *Syrisch-palästinensische Gottheiten in Aegypten*, Probleme der Aegyptologie 5 (Leiden, 1967), pp. 96–110, et notamment pp. 104–105), dédiée à Isis-Astarté (*KAI* 48: II^{e}–I^{er} siècle av. J.-C.). Cf. également C. Bonnet, *Astarté. Dossier documentaire et perspectives historiques*, Contributi alla religione fenicio-punica II = Collezione di studi fenici XXXVII (Roma, 1996), pp. 64 et 87.

[4] Isis est assimilée à la déesse Derkéto, l'un des aspects d'Atargatis, dans le

Déméter.[5] De même qu'à Cyrène où, dès le IV^{e} siècle av. J.-C., un temple d'Isis s'élevait sur la terrasse de la Myrtousa, dans l'enceinte du sanctuaire d'Apollon,[6] temple au sein duquel la déesse était vraisemblablement rapprochée de Déméter, et Horus, plus explicitement, d'Apollon,[7] ainsi à Carthage, l'instauration d'un lieu de culte qui lui soit propre, peut-être dès ce même IV^{e} siècle, a pu obéir aux mêmes considérations.[8] Il n'est alors pas surprenant qu'une inscription, écrite en néo-punique atteste l'existence d'un temple d'Isis et de son prêtre dans cette ville au III^{e} siècle av. J.-C.,[9] sinon plus tôt. Épitaphe

---

P. Oxy. XI 1380,$_{95-96}$, à propos d'Ascalon, dont elle est la principale divinité à l'époque hellénistico-romaine. Elle apparaît fréquemment dans le monnayage de la ville, notamment aux époques antonine et sévérienne, avec des traits qui ne sont pas sans rappeler Isis; cf. Christian Augé, *s.v.* Derketo, *LIMC* III, 1 (1986) p. 382 nn°4–5. L'identification Isis-Derkéto se retrouve chez Hygin, *Astronomica* II, 41, et est expliquée par le scholiaste de Germanicus (*Scholia Basileensia in Germanici Aratea* 176,20); cf. P. L. Van Berg, *Corpus Cultus Deae Syriae I. Les sources littéraires, ÉPRO* 28/I (Leiden, 1972), nn°20–22 pp. 18–20.

[5] L'identité Isis-Déméter, déjà signalée par Hérodote (II, 59 et 156), est abondamment attestée, notamment en relation avec l'épisode giblite de la quête d'Isis. Cf. Bricault, *Myrionymi*, pp. 20–21, 79 et 81 et, par exemple, du même, «Isis dolente», *BIFAO* 92 (1992), pp. 41–42.

[6] Serena Ensoli Vittozzi, «Indagini sul culto di Iside a Cirene», dans *L'Africa Romana. Atti del IX convegno di Studio Nuoro* (Sassari, 1992), pp. 167–250.

[7] *RICIS* 701/0101 (III^{e} siècle av. J.-C.); Gaspare Oliverio, *Documenti antichi dell'Africa italiana* I (1927), p. 329 n°10 fig. 16; Luisa Vitali, *Fonti per la storia della religione cyrenaica* (Padova, 1932), p. 89 n°229 (*SEG* IX (1944/46) 125); Ensoli Vittozzi, *Cirene*, pp. 187–188 et pl. IV, 1. Il s'agit d'une base de statue, fragmentaire, trouvée à l'ouest du temple d'Apollon, sur la terrasse de la Myrtousa, remployée dans une structure byzantine. Le texte précise qu'un certain Aristis, fils de Théodôros, étant prêtre (d'Apollon), a consacré (la statue) à Horus.

[8] Sur les rapports entre Carthage et la vallée du Nil antérieurs à l'époque gréco-romaine, cf. Jean Leclant, «Carthage et l'Égypte», dans *Actes du III^{e} Congrès International des Études Phéniciennes et Puniques, Tunis 11–16 novembre 1991* vol. I (Tunis, 1995), pp. 41–50; pour une bonne bibliographie sur la ville de Carthage, voir *Pour sauver Carthage*, A. Ennabli (éd.) (Paris, 1992).

[9] *RICIS* 703/0101 (IV^{e}–II^{e} siècles av. J.-C.); Philippe Berger, «Inscription funéraire de Melecpalas», dans *Musées et collections archéologiques de l'Algérie et de la Tunisie. Musée Lavigerie de Saint-Louis de Carthage* (Paris, 1900), pp. 35–37, pl. V n°4 (*RÉS* I 13 et 236); M. Lidzbarski, *Ephemeris für semitische Epigraphik* I (Giessen, 1902), pp. 164–169 (*CIS* 6000 bis et pl. XCVII); James G. Février, «L'épitaphe de Milkpillès», *BCTH* (1951–1952) [1954], pp. 74–80; *id., Cahiers de Byrsa* VIII (1958–1959), p. 30; *id.*, «A propos de l'inscription de Milkpillès», *AION* 18 (1968), pp. 195–197; Jean Ferron, «L'épitaphe de Milkpillès à Carthage», *Studi Magrebini* 1 (1966), pp. 67–79 et pl. 1; A. Van den Branden, «Note riguardanti l'iscrizione punica CIS 6000 bis», *BeO* 23 (1981), pp. 155–159; C. Bonnet, *art. cit.* n. 2, pp. 43–56. Il s'agit d'une tablette en calcaire gris dont la partie gauche est détruite; trouvée en mars 1899 dans la nécropole située au nord des citernes de Bordj el Djedid. Elle devait accompagner la stèle funéraire proprement dite, elle aussi épigraphe. Conservée au Musée d'Alger.

d'un prêtre du temple d'Isis apposée sur son monument funéraire par l'un de ses proches, mais non l'un des siens, elle ne nous apprend rien sur la localisation de ce sanctuaire,—le texte provient d'une nécropole et ne nous livre aucune information topographique—, et peu sur son personnel. Le défunt, MLKPLS, est un notable capable de mentionner dans cette inscription funéraire une séquence de 7 ascendants, porteur du titre punique DR ŠPH qu'il semble possible de rapprocher de l'égyptien *wr s3* (en grec *phylarchos*).[10] Mais il est difficile d'en déduire davantage sur l'organisation religieuse et sociale de ce temple, qui n'a pu en aucune façon précéder le sanctuaire isiaque d'époque impériale, Carthage ayant été détruite en 146 et abandonnée jusqu'au temps de César. Car il n'est toutefois pas encore question de cultes isiaques,[11] mais de cultes rendus à Isis et, pour Cyrène, à Isis et Horus, divinités proprement égyptiennes. Il n'est pas question d'Harpocrate, d'Anubis et encore moins de Sarapis. Il est d'ailleurs à noter qu'en milieu punique ou phénico-punique, les divinités isiaques sont quasiment absentes. Si l'on considère les territoires sous contrôle carthaginois, le panthéon isiaque semble n'avoir guère rencontré l'adhésion populaire, et encore moins officielle. La carte de répartition des *isiaca* de Sicile est éloquente: à l'Est hellénisé, où les cultes isiaques sont bien attestés dès le III^e^ siècle av. J.-C. s'oppose un Ouest punique vierge de toute présence sérapéenne. En outre, si les influences égyptisantes dans les monnayages de la zone d'influence de Carthage ont depuis longtemps été notées, on constate que la seule Isis—s'il s'agit bien d'elle—, souvent assimilée à Tanit-Déméter, eut le privilège de figurer au droit de monnaies des III^{e}–II^{e} siècles, frappes siculo-puniques pour la Sardaigne, Malte, *Cossura.*[11a]

---

[10] C. Bonnet, *art. cit.* n. 2, pp. 52–53.

[11] Pour une rapide définition des cultes isiaques, on verra L. Bricault, «Bilan et perspectives dans les études isiaques», dans *La Grande Dea tra passato e presente*, Tropi isiaci 1 (Torino, 2000), p. 91. Certes, plusieurs statuettes d'Harpocrate de facture égyptienne portant des inscriptions phéniciennes ont indiscutablement été découvertes en Méditerranée occidentale, et peut-être à Carthage même: cf. J. Ferron, «La inscripción cartaginesa en el Arpocrates madrileño», *Trabajos de Prehistoria* 28 (1971), pp. 359–379; *id.*, «La statuette d'Harpocrate du British Museum», *RSF* II (1974), pp. 77–95, mais elles sont à dater probablement du V^e^ siècle av. J.-C. et ne relèvent pas de la diffusion isiaque. Par ailleurs, les «Harpocrates» reconnus par le même auteur sur les stèles puniques de Carthage sont d'identification douteuse. Aux études de J. Ferron, «Horus l'enfant sur les stèles votives de Carthage», *Revue de l'Institut des Belles-Lettres arabes* XXXVI, 131 (1973), pp. 79–96; *id.*, «El niño Horus en las estelas votivas de Cartago», *Revista de la Universidad Complutense* XXV (janvier-février 1976), pp. 113–126, on pourra objecter que le jeune personnage ne possède aucun des attributs caractéristiques d'Harpocrate, comme la mèche de l'enfance, la double couronne (*pschent*), ou le doigt porté à la bouche.

Il faut attendre le milieu du I^{er} siècle av. J.-C. pour que la documentation réellement isiaque apparaisse.

Les premiers documents faisant état d'une présence isiaque dans les régions qui nous intéressent ici proviennent de *Sabratha*, en Tripolitaine. Une monnaie à légende punique au nom de la cité (SBRT<N) présente en effet au droit Sarapis en buste, barbu, coiffé du *calathos* et au revers la façade d'un temple pentastyle, que l'on pourrait penser être celui abritant le culte public du dieu. La monnaie serait à dater des années 60–50 av. J.-C., pour des raisons stylistiques et iconographiques.[12] Sur le plan archéologique, deux temples ont étés reconnus par les archéologues comme isiaques. Le premier serait un temple de Sarapis,[13] le second un Iséum.[14] Le premier, situé au Nord-Ouest du forum de *Sabratha*, est identifié traditionnellement à un Sérapeum sur la foi de la découverte entre ses murs de deux têtes de Sarapis en marbre qui auraient appartenu à des statues de grande taille, la seconde portant une couronne crénelée. Aucune n'a été jusqu'ici publiée et il est bien difficile, non seulement de faire de ce temple un Sérapeum, mais simplement de reconnaître Sarapis sur la seule base de ces brèves descriptions. Qui plus est, le plan établi par Kenrick à partir des travaux de J. B. Ward-Perkins sur ce sanctuaire indique qu'il est hexastyle, ce qui ne correspond pas à l'image livrée par la monnaie au type de Sarapis, pour autant que celle-ci, nous l'avons dit, présente un édifice consacré au dieu.[15]

[11a] Isis apparaît toutefois entre 241 et 238 av. J.-C. au droit de monnaies de bronze et de billon émises par les mercenaires libyens insurgés contre Carthage. Cf. Alexandropoulos p. 375 n°56 et p. 380 n°70.

[12] L. Müller, *Numismatique de l'Ancienne Afrique* II, pp. 27–29 n°49 (Paris, BnF Cabinet des médailles); *SNG Copenhagen* 36; Jacques Alexandropoulos, *Les monnaies de l'Afrique Antique 400 av. J.-C.–40 ap. J.-C.* (Toulouse, 2000), p. 269 et n°39 p. 446.

[13] P. M. Kenrick, *Sabratha*, JRS Monograph n°2 (1986), pp. 115–117 et fig. 53; Véronique Brouquier-Reddé, *Temples et cultes de Tripolitaine*, Études d'Antiquités Africaines 11 (Paris, 1992), pp. 44–48, avec la bibl. antérieure.

[14] Gennaro Pesce, *Il tempio d'Iside in Sabratha*, Monografie di archeologia libica 4 (Roma, 1953); Brouquier-Reddé, *Temples et cultes*, pp. 58–63, avec la bibl. antérieure. Sur la localisation des sanctuaires isiaques de *Bulla Regia, Thamugadi, Sabratha* et *Lepcis Magna*, voir Silvia Bullo, «Le indicazioni di Vitruvio sulla localizzazione dei templi urbani (de Arch. I, 7,1): il caso africano», dans *L'Africa Romana* X/2 (Sassari, 1992), pp. 526–534, qui résume les travaux antérieurs.

[15] Nous connaissons actuellement deux émissions pour la période pré-impériale, qu'Alexandropoulos daterait de 60–50 av. J.-C. Outre la monnaie au type de Sarapis (cf. *supra* n. 12), l'autre présente au droit une tête barbue et laurée (Zeus?), tandis

L'identification traditionnelle n'est donc guère convaincante.[16] La présence d'un culte civique de Sarapis ne fait pourtant aucun doute au tournant de l'ère chrétienne. Plusieurs émissions monétaires sont à l'effigie du dieu, qui apparaît ainsi au revers de monnaies d'Auguste et de Tibère.[17]

Le second temple pose lui aussi problème. Situé dans l'*insula* 15 de la *regio* III, en bord de mer, il fut fouillé par les archéologues italiens entre 1934 et 1947. La publication de ces fouilles montre qu'à un petit temple érigé sur un podium—aujourd'hui à l'ouest du second temple, sous le sol de la cour—a succédé un sanctuaire plus vaste. Toutefois, aucun document clairement isiaque n'est antérieur à la fin du II^{e} siècle apr. J.-C., ce qui peut laisser penser que le premier édifice n'était pas nécessairement voué à Isis ou à Sarapis. Il est d'ailleurs bien difficile d'attribuer la primauté dans le second temple à l'une ou l'autre des divinités, malgré le titre de la monographie de Pesce. On a voulu en restituer la dédicace (à Isis) à partir de trois fragments publiés par Pesce, complétés par de nouvelles trouvailles, et datés du règne de Vespasien. Or il n'en est rien.[18] En

---

qu'au revers figure un temple, hexastyle celui-là: Alexandropoulos, *Monnaies*, n°38 p. 445.

[16] Elle est «acceptée par tous les auteurs» selon Brouquier-Reddé. Remarquons toutefois que J. B. Ward-Perkins, comme le rapporte Kenrick (*op. cit.* n. 12, p. 115 n. 31) émettait des réserves, indiquant que «The identification of this temple seems very far from certain»; de son côté, Wild, *Isis-Sarapis Sanctuaries*, pp. 1817–1818, s'il ne récuse pas cette identification, note le peu d'éléments dont nous disposons pour assurer celle-ci.

[17] *RPC* I n°811 = Alexandropoulos, *Monnaies*, n°40 p. 446 (D/tête nue d'Auguste, légende punique au nom de la ville SBRT[. . .]; R/tête de Sarapis: vers 8–5 av. J.-C.?); n°822 = Alexandropoulos, *Monnaies*, n°41 p. 446 (D/Sarapis debout de face, droite levée et tenant un sceptre de la gauche, légende punique au nom de la ville SBRTN; R/Capricorne, *cornucopia*, gouvernail et globe: vers 8–5 av. J.-C.?); nn°814–815 = Alexandropoulos, *Monnaies*, nn°43a–b p. 447 (D/tête nue d'Auguste, légende CAESAR; R/tête de Sarapis, légende punique au nom de la ville (SBRT<N) avec nom de magistrat, lui aussi en punique (R pour la 814, S Y MN pour la 815: 7–6 av. J.-C. pour les auteurs du *RPC* ou 8–14 apr. J.-C. (?) pour Alexandropoulos); nn°817 et 820 = Alexandropoulos, *Monnaies*, nn°43d–c p. 447 (D/tête radiée d'Auguste; R/tête de Sarapis, légende punique au nom de la ville (SBRT<N) avec nom de magistrat, lui aussi en punique (HMS> <KBR pour la 817, GDD S YT MN pour la 820: règne de Tibère pour les auteurs du *RPC* ou 8–14 apr. J.-C.(?) pour Alexandropoulos).

[18] Déjà mentionnée par E. Vergara Caffarelli, *FA* 12 (1957 [1959]), p. 354 n°5621 (*AE*, 1959, 69b; 1961, 143), cette tentative de restitution est exploitée par G. di Vita-Evrard, «La dédicace du temple d'Isis à Sabratha: une nouvelle inscription africaine à l'actif de C. Paccius Africanus», *LibAnt* 3–4 (1966–1967), pp. 13–20 et pl. 2–4, et admise par Brouquier-Reddé, pp. 62–63; pour ingénieuse qu'elle soit, cette restitution ne convainc pas; elle est combattue déjà par Herbert W. Benario, «Caius Paccius Africanus at Sabratha», *Epigraphica* 28 (1966), pp. 135–139, qui a

l'état actuel de nos informations, le temple a abrité une statue de grande taille d'Isis debout tenant la situle[19] et une autre de Sarapis trônant, qui ont pu être les statues de culte, et que l'on peut dater de la fin du II^e^ ou du début du III^e^ siècle apr. J.-C.[20] Une statuette en marbre d'Isis, une petite tête d'Harpocrate (sans doute du I^er^ siècle apr. J.-C. pour cette dernière), deux lampes bilychnes à buste de Sarapis[21] y ont également été trouvées. Deux autres du même type, bilychnes, ont été découvertes dans des maisons.[22] Le dieu en buste à droite est présent sur deux autres lampes du III^e^ siècle,[23] alors qu'il est lampadophore sur six autres exemplaires.[24] À noter qu'il n'apparaît pas sous sa forme solaire. Isis est présente sur une lampe tardive,[25] ainsi que sur une lampe naviforme dont il ne subsiste que la proue.[26] Enfin, une dédicace très fragmentaire à Isis gravée sur une plaque de marbre blanc a été découverte dans la voûte sud de la *cella*,[27] mais rien n'implique qu'il s'agisse d'une inscription officielle livrant le nom de la divinité principale. Il peut tout aussi vraisemblablement s'agir d'un acte de dévotion privé. Faire de ce temple un sanctuaire isiaque est juste, en faire un Iséum revient à extrapoler la documentation.

Sur les rivages de la grande Syrte, en remontant vers le nord, *Thaenae* se présente également, aux premiers temps de l'ère chré-

---

montré qu'il s'agirait plutôt de la dédicace à Vespasien d'un arc de triomphe, et rejetée par Vidman, *SIRIS* 795 et Wild, *Isis-Sarapis Sanctuaries*, p. 1817.

[19] Pesce, *Sabratha*, pp. 49–50, n°21 fig. 28; Eingartner, *Isis und Ihre Dienerinnen*, p. 133 n°67 et pl. XLV, que l'on date de 210 apr. J.-C. environ.

[20] Voir les remarques pleines de bon sens de Wild, *Isis-Sarapis Sanctuaries*, p. 1818, sur la disposition des statues et l'emplacement des chapelles ayant dû les abriter.

[21] E. Joly, *Lucerne del Museo di Sabratha*, Monografie di archeologia Libica 11 (Roma, 1974), pp. 76–77 et 107 nn°79–80 et pl. VIII.

[22] *Ibid.*, nn°78 et 81, p. 107 et pl. VII.

[23] *Ibid.*, nn°678–679, p. 151 et pl. XXV.

[24] *Ibid.*, nn°850–855, pp. 165–166 et pl. XXXIV.

[25] *Ibid.*, n°866, p. 167 et pl. XXXV, à comparer avec celles de Sbeitla et d'Haidra qui sont entières alors que celle-ci est fragmentaire.

[26] *Ibid.*, n°839 p. 164 et pl. XXXI. D'autres lampes signalées par Joly sont peu convaincantes: l'une d'Isis en buste de face (n°637 p. 148 et pl. XXIV), une autre d'Isis debout de face avec corne d'abondance et patère (n°569 p.143 et pl. XXIII), cinq d'Isis debout à côté d'un autel (nn°507–511 p. 138 et pl. XX), une d'Isis dans un temple (n°722 p. 155 et pl. XXVII).

[27] *RICIS* 702/0201 (III^e^ siècle apr. J.-C.?); Reynolds et Ward Perkins, *Inscriptions of Roman Tripolitania* n°8; *SIRIS* 796. Musée de Sabratha. Sur certaines des fonctions supposées de ce temple, on verra J. Eingartner, «Bemerkungen zur Funktion römischer Tempel am Beispiel des Isisheiligtums in Sabratha und des sogenannten Serapeion in Ephesos», dans *L'Africa Romana 13, Djerba 1998*, vol. 2 (Roma, 2000), pp. 1211–1221.

tienne, comme un centre de culte isiaque. Plusieurs monnaies de l'époque augustéenne montrent en effet au droit la tête de Sarapis,[28] comme à *Sabratha.* Le nom du proconsul apparaît au revers, ce qui doit indiquer qu'il s'agit d'un culte public. De ce site proviennent une lampe d'Isis et Héliosarapis affrontés[29] et, de la nécropole, une autre à buste de Sarapis à gauche.[30]

Mentionnons également une monnaie au type de Sarapis, datable vraisemblablement, pour des raisons métrologiques, du milieu du Ier siècle av. J.-C., mais d'attribution incertaine. Si certains arguments rappelés par J. Alexandropoulos suggèrent d'en rapporter la frappe à l'atelier de Sabratha, plusieurs indices invitent à l'attribuer, sans certitude, à la cité de Zita.[31]

Enfin, deux dernières monnaies posent réellement problème. Elles sont attribuées, non sans hésitations, à Hadrumète par J. Alexandropoulos parce que leur droit présente «l'effigie d'un dieu à tiare, sans doute Baal Hammon», dont le culte hadrumétain est bien connu, effigie qu'il rapproche de celle du dieu que l'on retrouve cette fois indiscutablement sur une monnaie d'époque augustéenne (6–5 av. J.-C.), d'attribution certaine à Hadrumète.[32] Cette double émission, que leur métrologie semble rapprocher du quart et du demi-*shekel*, est datée du IIe siècle av. J.-C. par G. K. Jenkins, datation acceptée par J. Alexandropoulos.[33] Le rapprochement avec la monnaie d'époque impériale, pour ingénieux qu'il soit, n'est pas entièrement convaincant, le couvre-chef ressemblant davantage à un *calathos* qu'à une tiare. Il est alors tentant de retrouver sous ces traits divins Sarapis plutôt que Baal Hammon, à moins que l'on n'ait affaire à un subtil syncrétisme entre les deux iconographies. L'identification du dieu à Sarapis ne remettrait d'ailleurs pas en cause l'attribution de cette frappe à Hadrumète, la présence d'un culte public du parèdre d'Isis, bien attestée dans les autres *emporia* de la côte, ne pouvant surprendre dans ce port actif et cosmopolite.

---

[28] *RPC* I n°807 = Alexandropoulos, *Monnaies*, n°53 p. 450 (D/tête de Sarapis, légende punique au nom de la ville T<YNT; R/tête d'Astarté(?) diadémée, même légende T<YNT: vers 3 apr. J.-C. pour Alexandropoulos p. 278) et 810 = Alexandropoulos, *Monnaies*, n°55 p. 450 (D/buste de Sarapis, légende punique au nom de la ville T<YNT; R/tête nue, barbue du proconsul A. Vibius Habitus, avec légende latine P A VIBI HABITI PRO CO[S]: 16–17 apr. J.-C. pour B. E. Thomasson, *Die Statthalter Nordafrikas* (Lund, 1960) et Stumpf, «Eine Porträtmünze des A. Vibius C. f. C. N. Habitus, Proconsul von Africa unter Tiberius», *Schweizer Münzblätter* 33, n°130 (Mai 1983), pp. 33–35, 13–14 apr. J.-C. pour les auteurs du *RPC* et Alexandropoulos). Gerd Stumpf ne se prononçait curieusement pas sur le nom de la cité émettrice, alors que la légende de la monnaie qu'il publiait était relativement lisible.

[29] H. de Villefosse, *BSAF* (1881), p. 234.

[30] R. Massigli, *Musées et collections archéologiques de l'Algérie et de la Tunisie. Musée de Sfax*, n°91 p. 35.

[31] Cf. *SNG Copenhagen* n°47 et déjà, L. Müller, *Numismatique de l'Ancienne Afrique* II, p. 59 et III n°68, qui suggérait Suthul plutôt que Zita; voir les remarques prudentes et judicieuses d'Alexandropoulos, *Monnaies*, p. 273 et n°47 p. 448 (D/tête de Sarapis; R/légende punique ST dans une couronne de lauriers).

[32] Alexandropoulos, *Monnaies*, p. 288.

[33] G. K. Jenkins, dans *SNG Copenhagen* n°68; L. Müller, *Numismatique de l'Ancienne Afrique* III, p. 71 n°83, qui ne connaissait que le quart de *Shekel*, classait cette monnaie en Numidie; J. Mazard, *CNNM*, p. 206 n°XXXV la classait parmi les

Il faut attendre le début du II^e^ siècle apr. J.-C. pour voir la documentation s'accroître considérablement. Trois nouveaux sanctuaires au moins, d'époque antonine, sont attestés pour la Tripolitaine et la Proconsulaire.

À *Lepcis Magna*, un temple de Sarapis fut découvert en 1960, entre le marché et le vieux forum, à l'angle d'une *insula*.[34] Fouillé à plusieurs reprises par les archéologues italiens, il a livré un matériel très abondant, presque totalement inédit. Sa date de construction reste difficile à déterminer en l'absence de renseignements précis. Toutefois, la statue de culte de Sarapis, qui présenterait les traits d'Antonin le Pieux, et une statue de Marc Aurèle permettraient de situer l'édification du sanctuaire au moins à l'époque antonine, plutôt que sévérienne, comme on le pensait sur la foi des seules six inscriptions publiées jusqu'alors.[35] Plusieurs autres statues (de Sarapis, d'Isis, etc.), une trentaine d'inscriptions en caractères grecs, dont deux, gravées sur les côtés de l'escalier menant au temple, rapportent la dédicace de deux statues de Sarapis, tandis que d'autres encore s'adressent à Sarapis et à ses *sunnaoi theoi*, font du dieu la principale divinité du sanctuaire. L'immense majorité des inscriptions, la céramique retrouvée lors des fouilles, plusieurs statues[36] indiquent que l'apogée des

---

incertaines. Alexandropoulos, *Monnaies*, n°78 p. 455 la décrit ainsi: D/buste drapé de Baal Hammon, coiffé d'une tiare; légende punique >T; R/lion marchant à droite, légende punique BT. Nous avons pu recenser 3 autres exemplaires de ce type, passés récemment dans le commerce: Catalogue J. Malter du 28 mars 1999, p. 10 n°258; Catalogue Lanz 102 du 28 mai 2001, n°348; Catalogue Classical Numismatic Group 58 du 19 sept. 2001, n°741.

[34] Cf. Brouquier-Reddé, *Temples et cultes*, pp. 101–105.

[35] *SIRIS* 797–802 = *RICIS* 702/0101–0106, toutes datées du III^e^ siècle.

[36] Cf. Eingartner, *Isis und ihre Dienerinnen*, p. 114 n°12 et pl. XI, ainsi que p. 127 n°48 et pl. XXXII pour deux grandes statues d'Isis retrouvées dans les thermes de Lepcis. La première daterait des années 120–130, la seconde de la décennie suivante.

cultes isiaques à *Lepcis Magna* est à situer dans le premier tiers du III^e siècle, lorsque ceux-ci ont bénéficié de la faveur des Sévères et notamment des initiatives que prit le fondateur de la dynastie pour embellir sa ville natale. Sur l'arc de Septime Sévère, l'Empereur s'est fait représenter en Sarapis trônant, selon le type iconographique de la statue cultuelle d'Alexandrie, tandis que son épouse Julia Domna est figurée en Junon. La plupart des fidèles de cette époque—les renseignements font défaut pour le I^{er} siècle et le début du II^e siècle—, sont des Grecs originaires d'Orient, voire d'Égypte, et non des Latins.

Non loin de là, à Sahel di Homs, fut découverte une stèle de marbre en forme de naos distyle, dont le fronton triangulaire décoré aux extrémités d'acrotères grossiers, s'orne en son centre d'un buste de Sarapis coiffé du *calathos*. Au-dessous, entre les deux colonnes ioniques, un serpent dressé à droite, gueule ouverte; devant lui, un pilier cylindrique supporte une pomme de pin; la base de la stèle représente le podium d'accès au temple.[37] Sur les rampants du fronton, le bandeau, les colonnes et la base du naos court une dédicace à Asclépios pour la victoire de souverains qui doivent être Septime Sévère et ses fils. Le dédicant, un marbrier du nom d'Asclépiadès, fils d'Asclépiadès, identifie clairement Sarapis et Asclépios. L'attachement familial du marbrier au dieu Asclépios rejoint ici d'une manière remarquable celui de la famille sévérienne pour Sarapis et trouve son aboutissement dans l'identification révélée par cette stèle.

Autre fondation d'époque antonine, le temple isiaque de *Bulla Regia*. Dégagé lors de fouilles menées par l'INP en 1959–1962, il se trouve au Sud du théâtre.[38] On y accède par une placette faisant partie d'une vaste esplanade fermée, où l'on dénombre plusieurs sanctuaires. Un autel dédié à Isis,[39] une statue de la déesse qui pouvait être la statue de culte permettraient d'en faire un Iséum. Les deux documents seraient datables du milieu du II^e siècle. Ces mêmes fouilles ont livré une petite tête d'enfant porteur de la mèche d'Horus, œuvre du début du III^e^ siècle.[40] De la même époque datent de nombreuses lampes retrouvées en divers endroits de la ville.[41]

---

[37] *RICIS* 702/0401. Musée de Lepcis Magna. III^e siècle apr. J.-C. [198–211 apr. J.-C.?].

[38] Azedine Beschaouch, Roger Hanoune, Yvon Thébert, *Les ruines de Bulla Regia*, Collection de l'École Française de Rome 28 (1977), p. 107 et fig. 106 pour une vue du sanctuaire.

[39] *RICIS* 703/0401.

Il est temps de revenir à Carthage. Les trouvailles éparses de Sainte-Marie, à la fin de 1874, «entre la colline de Saint-Louis [*i.e.* la colline de Byrsa] et les grandes citernes de Bordj el Djedid»[42] invitaient à y localiser un sanctuaire isiaque d'époque impériale.[43] Depuis, d'autres découvertes très probablement *in situ*—une tête colossale de Sarapis et une inscription bilingue dédiée à Isis et Sérapis[44]—permettent de le localiser plus précisément entre les thermes d'Antonin et le théâtre, dans l'*insula* délimitée par le *decumanus* II nord et les *kardines* XI et XII est, de part et d'autre de la ligne du T.G.M. Une dizaine d'inscriptions,[45] de multiples fragments statuaires, des lampes à type isiaque[46] invitent à considérer que Sarapis en fut le principal occupant.[47] Les nombreuses statues, souvent de belle facture, retrouvées dans l'aire du sanctuaire mais aussi ailleurs dans la cité sont la marque d'un culte florissant aux II^{e}–III^{e} siècles apr. J.-C.[48] Le panthéon isiaque y est alors assez large puisque outre Isis et Sarapis, sont vénérés Anubis, Harpocrate, Osiris et même Hermanubis. Cependant, ici comme dans l'ensemble des provinces africaines, Apis n'apparaît pas. Plusieurs dédicaces émanent de représentants d'une même famille, les *Aurelii Pasinici.* L'une de leurs offrandes est remarquable. Il s'agit d'une proue de navire soutenant un pied droit levé, vestige probable d'une grande statue de Sarapis-Neptune comme l'indique la dédicace inscrite sur celle-ci.[49] Ce document doit pouvoir être mis en relation avec le rôle de protecteur de la navigation assumé par Sarapis à l'époque impériale. Associé à Isis, il est notamment chargé du bon acheminement de l'annone à Rome, dont on sait qu'elle est pour une bonne part, et de plus en plus au fil du temps, de provenance africaine.[50] Autre aspect du dieu à l'honneur dans le sanctuaire carthaginois, celui de guérisseur. Une dédicace, fragmentaire, est en effet adressée par les deux mêmes dédicants que la précédente à [Sarapis?], dieu très grand de Canope.[51] Ce dernier porte également à deux reprises son «épiclèse canonique» des époques antonine et sévérienne de Zeus Hélios grand Sarapis.[52] À Carthage, il est bien un dieu panthée.[53] La présence dans le sanctuaire d'effigies impériales, dont une belle et fameuse statue de Sabine,

---

[40] Cf. Nayla Attya Ouertani, «Deux documents relatifs au culte d'Isis à *Bulla Regia*», dans *L'Afrique du Nord antique et médiévale*, VI^{e} colloque international sur l'histoire et l'archéologie de l'Afrique du Nord, Pau octobre 1993 (1995), pp. 395–404. Les deux fragments statuaires ont été retrouvés dans une cache à l'intérieur du péribole du temple.

[41] Cf. *infra* nn. 62–64.

[42] Stéphane Gsell, «Les cultes égyptiens dans le Nord-Ouest de l'Afrique sous l'empire romain», *RHR* 30 tome 59 (1909), p. 149; voir à ce sujet Auguste Audollent, *Carthage romaine* (Paris, 1901), pp. 238–240 et 402–408.

[43] Sur ce temple, voir les données anciennes réunies par Wild, *Isis-Sarapis Sanctuaries*, p. 1763. Jean-Pierre Laporte prépare la publication très attendue de l'abondant matériel retrouvé par Évariste Pricot de Sainte-Marie, dont la majeure partie se trouve soit au Musée d'Alger, soit au Musée du Louvre. En attendant, on peut toujours se reporter au bref inventaire établi par Gsell, *art. cit.* n. 42, pp. 149–152.

[44] *RICIS* 703/0112. Cet important document a été publié par A. Beschaouch, «Sur la localisation du temple d'Isis. Topographie de Carthage romaine», *CRAI* 1991,2, pp. 323–330 et figg. 1–3 (*AE*, 1991, 1662a–b).

[45] Les inscriptions *RICIS* 703/0101–10 proviennent toutes de ce site.

[46] Cf. *infra* pp. 233–234.

[47] Il est donc difficile de parler d'Iséum de Carthage, à la suite d'A. Beschaouch.

[48] Cf. Bricault, *Atlas*, p. 84. À noter en outre une statuette en bronze d'Isis drapée de 35 cm (Musée du Bardo n° inv. F 367; Merlin, *Musée Alaoui suppl. 2*, p. 140; M. Yacoub, *Le Musée du Bardo* (Tunis, 1969), p. 58) ainsi qu'une statuette en bronze de Jupiter Sarapis assis, vêtu d'un manteau, le bras droit baissé et le gauche levé de 7 cm (Musée du Bardo n° inv. F 368; Merlin, *Musée Alaoui suppl. 2* p. 140; Yacoub, *Musée du Bardo*, p. 72). Ces deux bronzes ont été trouvés en 1910 dans les citernes de Dar-Saniat, à Carthage. Signalons en outre une intaille en cornaline d'Harpocrate assis sur un autel, l'index droit à la bouche, tenant le sceptre *heka* sur l'épaule gauche, en provenance de Carthage (L. Hautecoeur, *Musée Alaoui, supplément*, N 80, p. 343; Yacoub, *Musée du Bardo*, pp. 57–58). À ceci, il faut peut-

---

être ajouter une statue acéphale d'Isis conservée au Rijksmuseum de Leiden (n° inv. 1826, H III T2 (TU)), publiée en dernier lieu par Eingartner, *Isis und ihre Dienerinnen*, p. 118 n°23 et pl. XIX, que cet auteur date du règne de Marc Aurèle.

[49] *CIL* VIII, 1002 = 12462 = *SIRIS* 770 = *RICIS* 703/0102. Pour un recensement prosopographique des isiaques d'Afrique du Nord (Cyrénaïque comprise), on pourra se référer à Mora, *Prosopografia Isiaca*, pp. 509–521, dont le dépouillement s'est interrompu en 1987. On regrettera seulement que l'auteur de cet ouvrage si utile ait compté au nombre des fidèles les empereurs mentionnés dans les inscriptions.

[50] Sur l'annone en général, on verra les études récentes de G. E. Rickmann, *The corn supply of ancient Rome* (Oxford, 1980), A. J. B. Sirks, *Food for Rome. The Legal Structure of the Transportation and Processing of Supplies for the Imperial Distributions in Rome and Constantinople* (Amsterdam, 1991), ainsi que les contributions au volume *Le ravitaillement en blé de Rome*, E. Gabba (éd.) (Napoli-Roma, 1994), qui fournissent une abondante documentation sur le sujet.

Sur ce rôle de protecteur de la navigation, cf. en dernier lieu L. Bricault, «Un phare, une flotte, Isis, Faustine et l'annone», *CdÉ* LXXV (2000), pp. 136–149.

[51] *CIL* VIII, 1003 = *SIRIS* 771 = *RICIS* 703/0103. La dédicace offre la particularité d'être rédigée en grec, alors que la dédicace à Sarapis-Neptune est en latin. Mais nous avons déjà vu que le bilinguisme semble de mise dans ce sanctuaire. Sur Sarapis de Canope, cf. l'étude à paraître de L. Bricault, «Sarapis de Canope et Isis de Ménouthis, les véritables Osiris-Canope».

[52] *CIL* VIII, 1005 = *SIRIS* 774 = *RICIS* 703/0106 et *CIL* VIII, 12493 = *SIRIS* 777 = *RICIS* 703/0110. Sur le sens et l'origine de cet aspect divin, cf. L. Bricault, «Zeus Hélios mégas Sarapis» (à paraître).

[53] *RICIS* 703/0110.

épouse d'Hadrien, figurée en Cérès[54] apporte de nouveaux éléments à intégrer dans le riche dossier des rapports existant entre le pouvoir impérial, les divinités isiaques et l'annone, que nous avons déjà évoqués ailleurs,[55] et sur lesquels nous reviendrons prochainement plus longuement. Sur le personnel du sanctuaire, nous sommes peu renseignés. Le seul membre du clergé qui nous soit connu est un certain *Tiberius Claudius Sarapiacus*, prêtre, probablement un pérégrin.[56]

Aucun autre sanctuaire n'est attesté pour le moment en Proconsulaire. Plusieurs documents, toutefois, permettent de supposer une diffusion plus dense des cultes isiaques. Ici comme ailleurs, les premières traces d'implantation isiaque se repèrent dans les ports: *Lepcis Magna, Sabratha, Thaenae* et Carthage. Le rôle des marchands dans cette diffusion a souvent été souligné. Il est essentiel, mais on ne doit pas négliger non plus celui des migrants—quel que soit leur rang social—, naissant ici pour mourir là, et transportant avec eux coutumes et croyances. Dans ces régions, le double emploi du grec et du latin dans les dédicaces doit renvoyer à ce même brassage de populations, dans ces cités côtières cosmopolites où des individus venus de partout s'installent un temps, se croisent, puis repartent. D'autres cités du rivage des Syrtes ont livré des témoignages isiaques, insuffisants en l'état pour en faire d'importants foyers de dévotion, mais qu'il est bon de signaler. À *Gigthis*, on a retrouvé une tête colossale de Sarapis en marbre,[57] une de la déesse Isis[58] ainsi qu'une lampe naviforme avec Isis au centre et Sarapis à la poupe,[59] copie conforme d'une lampe retrouvée à Carthage.[60] Ces documents, auxquels il convient d'ajouter la lampe fragmentaire de *Sabratha*,[61] viennent renforcer l'un des aspects primordiaux de la famille isiaque en Afrique, celui de protecteurs de la navigation que nous avons évoqué plus haut. Il est probable que la célébration du *Navigium Isidis*, le 5 mars, marquait ici aussi l'ouverture de la navigation. N'oublions pas que nous devons à Apulée la description la plus vivante et la plus détaillée de ces cérémonies, et qu'il est tentant de supposer que c'est dans l'une de ces cités portuaires que l'écrivain de Madaure vit pour la première fois le cortège isiaque qu'il décrira plus tard au livre XI des *Métamorphoses*.

---

[54] Cf. Kate De Kersauson, «La Sabine "Pricot de Sainte-Marie"», *RLouvre* XLVII/2 (1997), pp. 27–35 au sujet de cette belle statue, dont la tête a été retrouvée récemment au fond de la rade de Toulon, à l'initiative de Jean-Pierre Laporte.

[55] Cf. Bricault, *art. cit.* n. 50.

[56] *CIL* VIII, 1004 = *SIRIS* 773 = *RICIS* 703/0105.

[57] Gsell, *art. cit.* n. 42, p. 152; cf. Mariangela Pisanu, «La vita religiosa a Gigthis: testimonianze epigrafiche e monumentali», dans *L'Africa romana* VII (Sassari, 1989), pl. III. Sur les *aegyptiaca* découverts à *Gigthis*, voir P. Gauckler, «Les fouilles de Tunisie», *RA* (1902/2), p. 401; L. Poinssot, *Catalogue des musées et collections archéologiques de l'Algérie et de la Tunisie: Musée Alaoui. Supplément* (Paris, 1910), p. 59, C 1031; Yacoub, *Musée du Bardo*, p. 84; Wild, *Isis-Sarapis Sanctuaries*, p. 1779.

[58] Yacoub, *Musée du Bardo*, p. 48, C 1032, d'après Poinssot, *Musée Alaoui. Supplément* (1910), p. 59. À noter que Gauckler, *CRAI* (1903), pp. 462–463, évoque un temple de Sarapis, un autre d'Isis dans le quartier de la marine, des têtes colossales de Sarapis, des têtes d'Isis à *Gigthis* sans étayer ses affirmations.

[59] Musée du Bardo n° inv. K 1281; signalée dans *L'Africa romana* VII (Sassari, 1989), p. 230.

[60] Lampe naviforme à huit becs; Sarapis en buste est à la poupe, Harpocrate en

Le nombre de lampes retrouvées sur le territoire de la Proconsulaire est important. Il n'est malheureusement pas toujours possible de déterminer leur type exact car elles ont fréquemment été signalées dans d'anciennes publications sans que la forme de la lampe ait été indiquée.

À *Bulla Regia*, on peut dater les lampes d'Isis et Anubis,[62] de Sarapis et Isis conjugués[63] et d'Héliosarapis et Isis affrontés[64] de la période allant du milieu du II^e^ au milieu du III^e^ siècle. À *Hippo Regius*, des fragments de deux lampes des dieux affrontés[65] offrent la même datation. À *Calama*, on retrouve le couple divin[66] mais aussi Sarapis en buste tourné vers la gauche.[67]

Le site d'*Hippo Diarrhytus* a livré une nouvelle lampe du couple.[68] À Carthage, les lampes sont plus nombreuses, en provenance d'un magasin ou d'un dépôt tout proche du sanctuaire isiaque près du

---

buste à la proue; au centre, l'emplacement réservé à Isis est vierge (Musée du Bardo n° inv. K 1280).

[61] Cf. *supra* n. 26.

[62] Musée du Bardo n° inv. K 134: J.-L. Podvin, «Anubis et Isis sur des lampes à huile romaines», *RLouvre* (2001/4), pp. 33–36.

[63] L. Carton, «La nécropole de Bulla Regia», *BCTH* 1890, pp. 212–213. La lampe, non identifiée comme telle par Carton, porte trois cyprès sur le fond.

[64] Musée du Bardo n° inv. K 135: Du Coudray La Blanchère, P. Gauckler, *Musées et collections archéologiques de l'Algérie et de la Tunisie. Musée Alaoui* (1897), p. 162. Elle porte la marque SER au revers.

[65] J. Bussière, *Lampes antiques d'Algérie*, pp. 169 et 409, n°7369 pl. 154 pour l'une, A. Delamare, *Exploration scientifique de l'Algérie pendant les années 1840–1845*, pl. 193 n°3–4 pour l'autre.

[66] Bussière, *op. cit.*, pp. 169 et 361, n°3517 et pl. 97.

[67] A. Delamare, *op. cit.*, pl. 182 n°22. Ce type de lampes se trouve du milieu du I^er^ au milieu du III^e^ siècle.

[68] L. Budde, «Julian-Helios Sarapis und Helena-Isis», *AA* 87 (1972), fig. 30 pp. 640–641, repris dans *Iside*, IV.309, p. 274.

Bordj el Djedid: une anse en forme de buste du dieu,[69] vingt-deux lampes identiques d'Isis et Sarapis conjugués,[70] deux d'Isis et Anubis.[71] Des nécropoles, on peut ajouter une lampe d'Harpocrate,[72] une à buste de Sarapis à gauche,[73] à dater entre le milieu du I^er^ siècle et la fin du II^e^ siècle et la lampe naviforme à huit becs figurant Harpocrate et Sarapis en buste.[74] D'endroits non précisés à Carthage proviennent un fragment du même Sarapis en buste,[75] une lampe d'Héliosarapis de face,[76] trois du couple divin affronté,[77] une d'Isis et Anubis,[78] deux d'Harpocrate,[79] et une de la triade Harpocrate, Isis, Anubis.[80]

Une lampe à buste isiaque a été relevée dans le sanctuaire de Saturne au Djebel bou Kournein.[81] Pour Tunis, on évoquera une lampe de Sarapis trônant.[82]

Hadrumète constitue un centre privilégié pour les lampes isiaques.

---

[69] J. Deneauve, *Lampes de Carthage* (Paris, 1969), p. 219, n°1101 et pl. C.

[70] *Ibid.*, pp. 202–203, nn°981–982 et pl. LXXXIX pour deux de ces lampes. A.-L. Delattre, «Lampes romaines trouvées à Bordj-Djedid», *Revue tunisienne* (mars 1913), p. 189, n°10, indique que «le même sujet se retrouve sur une vingtaine de lampes», dont la n°981 citée, portant la marque CHEL. La n°982 est fragmentaire, et a été trouvée à Carthage, sans autre précision. On peut encore ajouter la lampe K 816, en terre gris clair: L. Hautecoeur, *Musées et collections archéologiques de l'Algérie et de la Tunisie. Musée Alaoui. Supplément* (1910), p. 189 et pl. XCVII, 1 (la photographie correspond à K 816 et non à K 815 comme indiqué dans la publication).

[71] Podvin, *art. cit.* n. 62, pp. 33 et 36 n. 11 pour la K 808 (Hautecoeur, *op. cit.* n. 70, p. 189); Deneauve, *op. cit.* n. 69, p. 192, n°904 et pl. LXXXII.

[72] Deneauve, *op. cit.* n. 69, n°584 et pl. LX. Trouvée dans la nécropole des *Officiales*, elle porte la marque LM. RES.

[73] *Ibid.*, n°823 et pl. LXXVI. Elle est inscrite EX OF MAURICI.

[74] Sur cette lampe, voir J.-L. Podvin, «Les lampes isiaques hors d'Égypte», *infra*, p. 370 pour la description et la bibliographie. Elle se trouvait dans un tombeau proche de la basilique de Dermech.

[75] Deneauve, *op. cit.* n. 69, p. 217 n°1078 et pl. XCIX.

[76] *Ibid.*, p. 215, n°1068 et pl. XCVII.

[77] *Ibid.*, p. 194, n°913 et pl. LXXXIII avec la marque MAURICI; *idem*, p. 222 n°1124 et pl. CI; S 1926 au Louvre, publiée par V. Tran tam Tinh, «Isis et Sérapis se regardant», *RA* (1970/1), p. 64 et fig. 21 p. 67.

[78] Podvin, *art. cit.* n. 62, pp. 33 et 36 n. 10 pour une lampe conservée à Luxembourg.

[79] Deneauve, *op. cit.* n. 69, p. 129, n°424 et pl. XLVI (I^er^–début II^e^ siècle); K 809, Hautecoeur, *op. cit.* n. 70, p. 189, de Damous el-Karita.

[80] Inédite. S 1927 au musée du Louvre: elle porte la marque C.HELVI.IAN.

[81] Du Coudray La Blanchère, Gauckler, *op. cit.*, K 136 p. 162, au sanctuaire de Saturne.

[82] Kater-Sibbes, *Sarapis monuments*, n°770 p. 141 et pl. 26. Elle porte la marque M OPPI SOSI. Un exemplaire du même type est publié dans le *LIMC*, *s.v.* Sarapis, VII.2 1b p. 504.

Nous en avons recensé dix-sept: deux à buste de Sarapis à gauche,[83] deux d'Héliosarapis,[84] onze du couple divin affronté, la plupart dans un contexte funéraire[85] auquel il faut peut-être ajouter le couple sur un pied de lampe,[86] une de la triade Harpocrate, Isis, Anubis[87] et une d'Isis debout.[88] On peut leur associer deux lampes de *Lepcis minor* d'Isis debout[89] et d'un buste isiaque.[90]

Plus à l'intérieur, à Raqqada, une dizaine de lampes du couple divin affronté ont été retrouvées dans des sépultures de la nécropole.[91]

---

[83] P. Gauckler, E. Gouwet, P. Hannezo, *Musées et collections archéologiques de l'Algérie et de la Tunisie. Musée de Sousse* (1902), n°86 p. 62. On peut ajouter une lampe figurant Sarapis, avec encadrement de lauriers, trouvée dans la catacombe d'Hermès: Mgr Leynaud, *Les catacombes africaines. Sousse-Hadrumète* (Alger, 1922), n°26 p. 320 (dépouillement Y. Mousset). Le bec est noirci.

[84] Gauckler, Gouwet, Hannezo, *Musée de Sousse*, n°2 p. 64 du IV^{e} siècle: c'est probablement la lampe signalée par J. J. V. M. Derksen, «Isis and Serapis on lamps from North Africa», dans *Hommages à M. J. Vermaseren*, *ÉPRO* 68/1 (Leiden, 1978), p. 302 et pl. XLVI; A. F. Leynaud, L. Carton, «Les catacombes d'Hadrumète: première campagne de fouilles», *Bulletin de la Société Archéologique de Sousse* (1905/1), p. 106, pour une lampe sans doute tardive avec inscription néo-punique.

[85] Gauckler, Gouwet, Hannezo, *Musée de Sousse*, n°17 p. 59, avec la marque CORAS; Cdt de la Comble et Lt Hannezo, «Fouilles exécutées dans la nécropole romaine d'Hadrumète», *BCTH* (1889), pour quatre lampes, respectivement trouvées dans un vase au pied d'un squelette (p. 117), dans la maçonnerie entre deux sépultures (p. 121), dans une urne cinéraire (p. 124) et dans un hypogée (p. 130); *BSAS* (1907/2), pp. 203–205 pour une lampe de la collection Montant; A. F. Leynaud, «Les catacombes d'Hadrumète: quatrième campagne de fouilles», *BSAS* (1908/1), p. 102, 3° et 4°; A. F. Leynaud, «Les catacombes d'Hadrumète: catacombe d'Agrippa», *BSAS* (1909/2), p. 123; K 166 pour une fragmentaire qui correspond sans doute au fragment publié par Vercoutre, «Sur la céramique romaine de Sousse», *RA* (1884/1), p. 25 et pl. II.6. Mgr Leynaud, qui reprend ces différentes lampes dans *Les catacombes africaines. Sousse-Hadrumète, passim*, en évoque une dernière dans la catacombe de Sévère, n°2 p. 432.

[86] Musée du Bardo n° inv. K 484 p. 193. Hypothèse formulée par Tran tam Tinh, *art. cit.* n. 72, p. 64 n. 1.

[87] Gauckler, Gouwet, Hannezo, *Musée de Sousse*, n°16 p. 59.

[88] P. Gauckler, *BCTH* (1894), p. 269. La déesse tient le sistre de la main gauche et un «attribut indistinct» de la droite.

[89] Musée du Bardo n° inv. K 933: elle tiendrait de la main droite une feuille de lotus au-dessus d'un *calathos*.

[90] Gauckler, Gouwet, Hannezo, *Musée de Sousse*, n°18 p. 59. Signalons en outre une petite intaille de jaspe rouge présentant une tête très fine de Jupiter Sarapis, provenant de Sousse: A. T. Vercoutre, *BSAS* (1903/2), p. 161, ainsi qu'un anneau d'or très épais, simplement doré et accosté d'un petit buste de Sarapis, trouvé à Monastir: *BCTH* (1894), n°33 pp. 270–271.

[91] A. Ennabli, dans A. Ennabli, J. W. Salomonson, A. Mahjoubi, *La nécropole romaine de Raqqada* (Tunis, 1970–3), mais nous n'avons pu consulter cet ouvrage. Il s'agirait des n°44, 77, 151, 154, 180, 260, 419, 432, 400, 389, et 420. La n°400 porte la marque EX OFICINA C.V.S AB AQUAS REGIAS. Ces luminaires peuvent être datés de la période fin II^{e}–III^{e} siècles.

À *Thysdrus*, on a mis au jour une lampe d'Harpocrate,[92] six d'Isis et Sarapis affrontés[93] et deux anses plastiques de Sarapis trônant,[94] à El-Aouja, trois luminaires à buste de Sarapis à gauche[95] et deux du couple divin.[96]

Une lampe de Sarapis debout (II^e^–III^e^ siècles) émane de la région de Sfax,[97] ainsi qu'une, fragmentaire, de la triade Harpocrate, Isis et Anubis,[98] et six d'Isis et Héliosarapis se regardant.[99] De *Thaenae* proviennent deux lampes déjà évoquées.[100]

De la même époque, huit exemplaires ont été trouvés à *Theveste* portant le buste de Sarapis à gauche,[101] le buste d'Isis,[102] ceux des deux dieux conjugués,[103] d'Héliosarapis et Isis affrontés[104] ou Harpocrate.[105]

Du III^e^, on relève des lampes de Sarapis en buste à gauche à Saf-

---

[92] Musée du Bardo n° inv. K 1916, p. 202. À volutes, elle porte la marque C.OPPI.RES et peut-être datée du début de l'Empire.

[93] Musée du Bardo n° inv. K 1921, p. 202. Grâce à A. Merlin, «Supplément au catalogue de lampes du musée Alaoui (2° série)», *Revue tunisienne* (1915), n°64 p. 324, on apprend que deux exemplaires similaires portent la marque EX OFICINA C.V.S AB AQUAS REGIAS. Les quatre autres sont les K 813, 814, 817 et 815, cette dernière portant encore les lettres///VS: Hautecoeur, *op. cit.* n. 70, p. 189.

[94] R. Cagnat, «Rapport sur une mission en Tunisie», *Archives des missions scientifiques et littéraires*, t. IX (1882), pp. 155–156 et pl. VII. L'auteur y voit des statuettes de Hadès: elles sont tout à fait conformes au premier type de Sarapis trônant défini par V. Tran tam Tinh et M.-O. Jentel, *Corpus*, pp. 59–60, avec dossier évasé vers le haut. Les deux portent des traits horizontaux et verticaux à l'arrière, comme si on avait voulu imiter maladroitement des hiéroglyphes. Cagnat signale le même motif de Sarapis trônant «sur une lampe de terre rouge trouvée également à El-Djem», probablement sur le disque.

[95] Musée du Bardo n° inv. K 1971 p. 208 avec marque C.V.S.; K 1972 p. 208 avec EX OFICINA C.V.S. et une dernière K 2429 p. 260.

[96] Musée du Bardo n° inv. K 1919 et 1920 p. 202, portant la marque INCLITI.

[97] V. Tran tam Tinh, *Sérapis debout, ÉPRO* 94 (Leiden, 1983), n°IA12, p. 94.

[98] Massigli, *op. cit.* n. 30, n°36 p. 32.

[99] *Ibid.*, n°90 p. 35 pour la première portant au revers la marque EX OFICINA C.V.C. AB AQUAS RE[///]AS, n°248 (1), 249 (3) et 250 (1) p. 44 pour les cinq autres qui se différencient par la couleur de la terre et le pourtour.

[100] Cf. *supra* n. 24.

[101] M. Besnier, P. Blanchet, *Collection du commandant Farges*, n°173 p. 31. Une deuxième du même type mais dont la localisation est incertaine, en terre grise, elle aussi, porte la marque L POMPO.

[102] Bussière, *Lampes antiques d'Algérie*, pp. 170 et 352, n°3204.

[103] *Ibid.*, pp. 170 et 362, n°3532 et pl. 98.

[104] Besnier, Blanchet, *op. cit.* n. 101, n°175 p. 32, de terre rouge avec marque aux cinq palmes pour la première, Bussière, *op. cit.*, pp. 169 et 351–352, n°3201–3203 et pl. 87 pour les trois autres.

[105] Besnier, Blanchet, *op. cit.* n. 101, n°176 p. 32, de terre grise avec encadrement d'oves.

Saf[106] et Gouraia.[107] À El-Hassiba, une lampe du couple affronté[108] et à Henchir es-Srira deux de Sarapis en buste à gauche[109] et une de Sarapis de face.[110]

De Tunisie mais sans davantage de précision, on peut encore signaler quatre lampes de Sarapis en buste à gauche,[111] une d'Héliosarapis de face,[112] trois au moins du couple divin affronté[113] et une autre du même couple vu de face,[114] un buste isiaque,[115] un Anubis,[116] une triade,[117] deux Harpocrate[118] et une anse delta portant le buste d'Isis.[119]

À Augarmi, c'est une lampe bilychne tardive, sans doute du IV^e^ siècle, qui a été trouvée dans les thermes.[120] Elle présente les bustes affrontés d'Isis et Héliosarapis sur piédouche, un autel entre eux, deux palmes horizontales séparant les dieux. Une lampe comparable est connue à Houareb, avec en plus une tête de lion comme anse.[121] De ce dernier site provient une coupe en sigillée sur laquelle sont représentés trois personnages. L'un d'eux, couronné du *calathos*, pourrait être Sérapis.[122]

---

[106] *Ibid.*, n°291 p. 39, en terre rouge et encadrement de raisin et de feuilles de vigne.

[107] *Ibid.*, n°290 p. 39, en terre rouge et marque S T(renversé) et A.

[108] Tran tam Tinh, *RA* (1970/1), p. 64 et fig. 20 p. 67, à bec en cœur, grappes et feuilles de vigne sur le bandeau.

[109] Musée du Bardo n° inv. K 1318 et 1319, p. 233, à queue forée.

[110] Musée du Bardo n° inv. K 1320, p. 233.

[111] Musée du Bardo n° inv. K 2428 avec inscription OVA[///]LVI, 2430 et 2431: A. Merlin, R. Lantier, *Catalogue du musée Alaoui*, 2° supplément, p. 260; Besnier, Blanchet, *op. cit.* n. 101, n°174 p. 32, avec marque L POMPO.

[112] J. Brants, *Antieke Terra-Cotta Lampen uit het Rijksmuseum van Oudheden te Leiden* (Leiden, 1913), n°777, p. 43 et pl. VI.

[113] Tran tam Tinh, *RA* (1970/1), pp. 55–57 et 63–44, pour les lampes A et B, ainsi que celle de la collection Houdard.

[114] Musée du Bardo n° inv. K 1917, à rapprocher probablement de Brants, *op. cit.* n. 112, n°895, p. 49 et pl. VI, et D. Bernal Casasola, J. del Hoyo, J. M. Pérez Rivera, «*Isis* en *Mauretania Tingitana*: Un nuevo testimonio epigrafico de su culto procedente de *Septem Fratres*», dans *L'Africa Romana* XII/3 (Sassari, 1998), pp. 1153–1154 et fig. 6.

[115] Musée du Bardo n° inv. K 812.

[116] Musée du Bardo n° inv. K 807.

[117] J.-L. Podvin, «Sur trois lampes à huile romaines à décor égyptien du musée Sandelin (Saint-Omer)», *Bulletin trimestriel de la Société Académique des Antiquaires de la Morinie*, 450^e^ livraison, t. XXIII (juin 1992), pp. 416–417, fig. p. 422.

[118] Brants, *op. cit.* n. 112, n°437 p. 29 et pl. IV, n°523 p. 35 et pl. V.

[119] Cagnat, *op. cit.* n. 94, pp. 156–157. La déesse porte le *basileion.*

[120] Merlin, Lantier, *op. cit.* n. 111, K 1918, p. 202. A. Merlin précise dans le *BCTH* (1915), p. CCXV, que les deux becs ont servi et que l'anse est brisée. Le pourtour est décoré de feuilles, et le revers porte la marque IAR, peut-être incomplète.

[121] Budde, *op. cit.* n. 68, pp. 630–642, reprise par Derksen, *art. cit.* n. 84, pp. 296–304. Cette lampe porte la marque EX O IARIETUS.

Non loin d'Augarmi, le site de *Gigthis* a livré une lampe naviforme[123] sur laquelle on peut distinguer le buste de Sarapis et la tête d'Isis, et le fort de *Tisavar* une lampe figurant Sarapis-Hélios.[124]

Également tardives sont les lampes découvertes à Haidra, présentant l'une Isis en buste à droite,[125] et l'autre Sarapis en buste à gauche,[126] à Djilma pour Héliosarapis en buste[127] ou encore à Sufetula pour Isis en buste.[128]

En l'état actuel de nos recensements, c'est près de cent soixante de ces lampes à thème isiaque que l'on a sorties du sol de l'actuelle Tunisie.[129] Sans entrer dans les questions de méthode développées *infra* dans la communication de Jean-Louis Podvin,[130] il faut réaffirmer que la présence d'une lampe, comme celle d'une intaille ou d'un sceau ne sont pas suffisants pour faire du lieu de découverte un foyer isiaque, en gardant au mot foyer sa polysémie. Les circonstances de la présence d'un tel objet à tel endroit sont trop aléatoires pour étayer toute déduction, sauf extrapolation.

---

[122] L. Budde, «Serapis oder Joseph-Serapis?» dans *Festschrift J. Fink* (Köln, 1984), pp. 93–96 pour qui il ne faut pas identifier le personnage barbu, comme l'a fait J. W. Salomonson à propos d'une coupe du Bardo, avec Joseph qui, représenté jeune, ne devait pas être barbu. Pour cet auteur, il s'agirait plutôt ici d'une danse orgiastique liée au culte de Sérapis.

[123] Cf. *supra* p. 232. Sur cette lampe comme sur celle de Carthage, voir Podvin, «Les lampes isiaques hors d'Égypte», *infra*, pp. 370–371 pour la description et la bibliographie.

[124] Musée du Bardo n° inv. K 873: on ne sait pas si le dieu est de face ou de profil. *Tisavar* est un fort du *limes* de Tripolitaine, aujourd'hui El Hagueuff ou Ksar Rhilane, construit à l'époque de Commode (*CIL* VIII, 11048) et utilisé par la II^e^ cohorte Flavienne d'Afrique (*CIL* VIII, 22631, 33). Cf. P. Trousset, *Recherches sur le limes tripolitanus* (Paris, 1974), pp. 92–94; Y. Le Bohec, *Les unités auxiliaires de l'armée romaine en Afrique Proconsulaire et Numidie* (Paris-Aix-en-Provence, 1989), pp. 67–70.

[125] Besnier, Blanchet, *op. cit.* n. 101, n°292 p. 39, en terre rouge. Le pourtour se compose de six feuilles lancéolées comme pour celles de Sbeitla ou de Sabratha.

[126] Ch. Lyon-Caen, *Catalogue des lampes en terre cuite grecques et chrétiennes. Musée du Louvre*, n°28 pp. 97–98, CA 2703. Référence signalée par Yohann Mousset que nous remercions.

[127] Derksen, *art. cit.* n. 84, pp. 301–302, pl. XLV et non XLIV comme indiqué par erreur p. 301.

[128] *Ibid.*, p. 301 et pl. XLIII. Une autre lampe de Tunisie centrale, de la fin du III^e^ s., figure Isis en buste à droite. Le pourtour alterne feuilles et grappes: A. Ennabli, *De Carthage à Kairouan* (Paris, 1982), n°215 p. 152.

[129] La liste des sites où l'on a retrouvé de telles lampes est impressionnante: Augarmi, *Bulla Regia, Calama*, Carthage, Djilma, El-Aouja, El-Hassiba, *Gigthis*, Hadrumète, Henchir es Srira, *Hippo Diarrhytus, Hippo Rhegius*, Houareb, *Sufetula, Thaenae, Thysdrus*, Tisavar, Tunis, sans oublier celle de *Gholaia*, ni compter toutes celles dont la provenance précise n'est pas connue.

[130] Cf. *infra* pp. 371–379.

Cependant, le nombre impressionnant de ces lampes ne peut laisser indifférent même si en proportion de la quantité de lampes produites et de la variété des thèmes conçus, les lampes isiaques apparaissent comme secondaires dans toute cette production. On ne peut non plus déduire de la découverte de plusieurs lampes isiaques à proximité d'un sanctuaire consacré à nos divinités qu'un atelier fonctionnait à cet endroit, et qu'il avait vocation à créer ces objets pour la clientèle de celui-ci. On devrait également douter de la spécialisation unique de ces ateliers, en considérant que seule une production suffisamment large et variée, s'adressant à une vaste clientèle aurait permis d'assurer le bon fonctionnement de l'atelier sur le moyen ou le long terme. Or on se doit de constater que certains d'entre eux s'étaient fait une telle spécialité même si elle n'était sans doute pas unique C'est notamment le cas de l'atelier CHELIAN, pour les lampes d'Isis et d'Anubis,[131] que l'on connaît seulement pour quelques autres lampes non isiaques, ou encore de EX OFICINA C.V.S.AB AQUAS REGIAS, que nous avons rencontré sur plusieurs lampes d'Isis et Héliosarapis affrontés,[132] voire d'autres encore. Il faudra alors tenter de savoir sur quelle durée cette quasi mono-production a pu s'effectuer. Ceci étant, il demeure un fait, celui de l'existence d'une clientèle isiaque en Proconsulaire, clientèle de fidèles ou clientèle de circonstance lorsqu'il s'agissait de prendre part aux célébrations du 5 mars.

Pour l'intérieur de la province sont signalés différents documents anépigraphes: une stèle de marbre avec Sarapis debout[133] et une base avec Isis et Anubis[134] à *Thugga*, des statuettes de Sarapis et une statue d'Isis à *Thysdrus*,[135] une statue en marbre blanc de Sarapis à

---

[131] Podvin, *art. cit.* n. 62, pp. 34 et 36 n. 23.

[132] Deux de Sfax, une de *Thysdrus*, une de *Raqqada* et une de Sarapis à El-Aouja. Ulrich Hübinger, *Die antiken Lampen des akademischen Kunstmuseums der Universität Bonn* (Berlin, 1993), nn°244–245 p. 128 et pl. 30, signale deux exemplaires du couple Isis-Héliosarapis portant la même marque mais de provenance inconnue.

[133] Tran tam Tinh, *Sérapis debout*, n°IA 3, fig. 3.

[134] Signalée par Ch. Picard, «L'Anubis alexandrin du Musée d'Alger», dans *Studi in onore di Aristide Calderini e Roberto Paribeni*, vol. III (Milano, 1956), p. 180.

[135] Cf. Bricault, *Atlas*, p. 85 et Eingartner, *Isis und ihre Dienerinnen*, n°29 p. 120 pl. XXII pour la statue d'Isis, qu'il date de 200–210 apr. J.-C.

Thuburbo Maius,[136] une tête d'enfant avec la mèche d'Horus à Jebeniana, un buste de Sarapis en marbre à *Mactaris*, une plaque de calcaire avec le buste de Sarapis en relief à Ghardimaou,[137] un relief isiaque avec Isis, Sarapis, Dionysos et Harpocrate à Henchir el Attermine,[138] enfin une stèle de Morsott, dans la région de *Theveste*, qui présente au registre supérieur deux grandes divinités célestes—dont Saturne—et au registre inférieur quatre divinités dont ne subsistent que les têtes et leurs couronnes—deux portent le *basileion*, une autre est cornue, la dernière diadémée—, ce qui les identifie à Isis et à d'autres divinités de son cercle.[139]

Tous ces documents sont à dater du II^e^ ou du III^e^ siècle apr. J.-C., *floruit* des cultes isiaques sous l'Empire. De la même époque datent de rares documents épigraphiques: la dédicace d'une statue de Sarapis d'un prix de 3000 sesterces à Henchir Debbik[140] entre 185 et 192 apr. J.-C., une simple dédicace à Sarapis de *Theveste* du II^e^ siècle[141] de la part de deux esclaves impériaux. On ne retiendra pas en revanche deux inscriptions d'*Abitina* où le nom de Sarapis est restitué.[142]

Ultime document indirectement lié aux cultes isiaques, une très belle mosaïque du III^e^ siècle découverte à *Thysdrus* et représentant un calendrier. Pour Novembre, on reconnaît un personnage portant le masque d'Anubis, accompagné de deux ptérophores.[143] Cette illustration, que l'on retrouve ailleurs, fait référence aux *Isia*, qui s'étalaient sur sept jours. Commencées le 28 octobre dans la douleur de la perte d'Osiris, ces fêtes s'achevaient le 3 novembre par les *Hilaria* (appelées aussi *Heuresis* dans les Ménologes rustiques) célébrant la résurrection du dieu.

---

[136] *Ibid.* p. 85; Yacoub, *Musée du Bardo*, p. 33, d'après Merlin, *Musée Alaoui, suppl. 2*, C 1353, p. 58. Il n'en reste que le buste qui mesure près d'un mètre de hauteur.

[137] *Ibid.*, p. 85; Yacoub, *Musée du Bardo*, p. 32, d'après Du Coudray La Blanchère, P. Gauckler, *Musée Alaoui*, C 863, p. 72. Yacoub signale une stèle similaire, de provenance incertaine: Musée du Bardo n° inv. 3510.

[138] *Ibid.*, p. 85; cf. Noël Duval et François Baratte, «Le relief isiaque d'Henchir el Attermine», *RLouvre* (décembre 1982/5–6), pp. 327–334 et Eingartner, *Isis und ihre Dienerinnen*, n°16 p. 115 et pl. XV, qui le date du milieu du II^e^ siècle apr. J.-C.

[139] Cf. M. Leglay, *Saturne africain*, I. *Monuments*, pp. 358–359 n°56 et II. *Histoire*, pp. 246–247, BEFAR 205 (Paris-Rome, 1961 et 1966).

[140] *CIL* VIII, 14792 = *SIRIS* 779 = *RICIS* 703/0201.

[141] *CIL* VIII, 1844 = *SIRIS* 782 = *RICIS* 703/0501.

[142] *CIL* VIII, 25842 = *SIRIS* 780 pour la première. La restitution, due à Gsell, *art. cit.* n. 39, p. 152 n. 9 est acceptée par Vidman; elle ne s'impose pas; cf. *RICIS* *703/0301.

CIL VIII, 25843 = *SIRIS* 781 pour la seconde; cf. H. G. Pflaum, «Inscriptions impériales de Sila», *AntAfr* 3 (1969), p. 144 (= *Scripta varia* I p. 299). Merlin, Vidman et Pflaum acceptent cette restitution, pourtant très arbitraire; cf. *RICIS* *703/0302.

[143] Cf. L. Foucher, *Découvertes archéologiques à Thysdrus en 1961, Institut d'Archéologie, Tunis, Notes et Documents*, vol. V (nouvelle série) (1962), pp. 45–46, fig. 16, Henri

Puis les documents postérieurs à la fin du III^{e} siècle se font rares, hormis quelques lampes de terre cuite encore fabriquées au cours du siècle suivant. On ne sait quand les sanctuaires isiaques de Byzacène et de Zeugitane furent désertés. Ceux de *Lepcis Magna* et de *Sabratha* semblent avoir été abandonnés au cours du IV^{e} siècle.

Stern, «L'image du mois d'octobre sur une mosaïque d'El-Djem», *JSav* 1965, pp. 118–119 fig. 3, et *id.*, «Un calendrier romain illustré de Thysdrus (Tunisie)», *Quaderno N. 105 dell'Accademia Nazionale dei Lincei* (Roma, 1968), pp. 191–194; *LIMC* Anubis n°44; voir en dernier lieu L. Bricault, «Les Anubophores», *BSÉG* 24 (2000/2001), pp. 40–41 et fig. 5.

LAMPES ISIAQUES SUR LA TOILE MONDIALE

par

Jean-Louis Podvin

En marge de cette étude sur les cultes isiaques en Afrique proconsulaire, nous voudrions publier un groupe de six lampes repérées sur le marché électronique de l'art par Laurent Bricault qui nous a proposé de les étudier. Bien que leur origine géographique et leurs dimensions nous soient le plus souvent inconnues, leurs caractéristiques permettent d'attribuer leur lieu de production à l'Afrique.

La première, de couleur brun clair, présente Sarapis en buste, tourné vers la gauche (fig. 1). La qualité est très bonne, et cette lampe doit être mise en relation avec de nombreux exemplaires trouvés en Afrique, en particulier un de la nécropole des *Officiales*[1] à Carthage. De type Deneauve VII, elle est produite du milieu du I^er^ siècle au milieu du III^e^. Sarapis porte une barbe et une chevelure fournies, il est coiffé du *modius* large mais de faible hauteur. À sa droite, soit derrière la nuque, apparaît un sceptre, élément caractéristique des lampes africaines de Sarapis en buste. Le disque est entouré d'une chaîne de chevrons, et le bandeau d'un décor d'*oves.* Le bec, rond, semble n'avoir pas été utilisé. L'anse est forée. A l'inverse de la lampe de Carthage, le trou d'évent se situe face à Sarapis.

Les cinq autres lampes présentent toutes le même motif, celui d'Isis et Héliosarapis se regardant, soit un type très fréquent en Afrique du Nord où nous en avons recensé une cinquantaine au moins.[2] La première est particulièrement intéressante car nous disposons également d'une photographie de l'inscription incisée au cul de lampe:

---

[1] Cf. *supra* L. Bricault, Y. Le Bohec, J.-L. Podvin, «Cultes isiaques en Proconsulaire». Les exemplaires les plus nets ont été publiés par J. Deneauve, *Lampes de Carthage*, n°823 pl. LXXVI et n°1078 pl. XCIX, ce dernier fragmentaire. Le premier porte la marque EX OF MAURICI.

[2] Bricault, Le Bohec, Podvin, *art. cité, passim.* Sur ce motif, l'étude de référence demeure celle de V. Tran tam Tinh, «Isis et Sérapis se regardant», *RA* (1970/I), pp. 55–70.

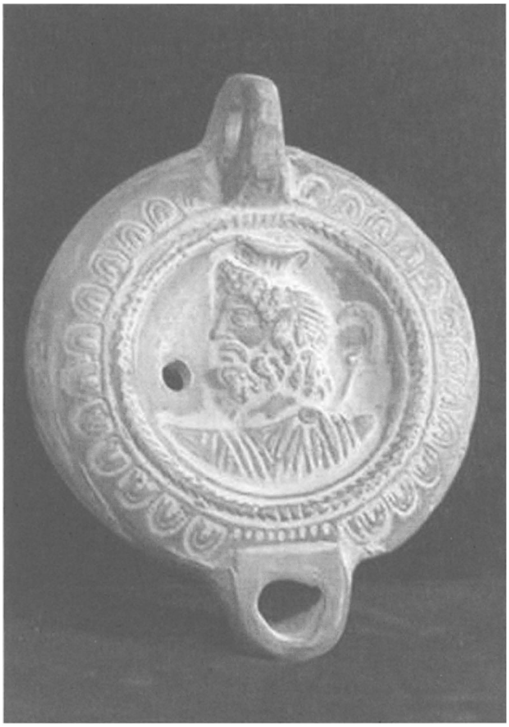


Fig. 1. Lampe avec Sarapis

EX OFICI/NA C.V.S/AB AQUAS/REGIAS (fig. 2). Cette marque est connue par deux autres lampes de *Thysdrus*, une de Sfax et une de *Raqqada*,[3] toutes portant également en décor les deux dieux affrontés.[4] Elle est africaine—même si la localisation exacte d'*Aquae Regiae* a fait couler beaucoup d'encre[5]—et pourrait être d'un certain Caius Valerius San.[6] Le musée de l'université de Bonn conserve deux autres

---

[3] Bricault, Le Bohec, Podvin, *art. cité*, nn. 93, 99, 91 et 131 respectivement.

[4] La même marque mais incomplète (EX OFICINA C.V.S) apparaît sur une lampe d'El-Aouja, figurant Sarapis en buste à gauche: *ibid.*, n. 95.

[5] Sur les marques en général, cf. L. Mercando, *s.v.* «lucerna», *Enciclopedia dell'ArteAntica*, suppl. I, 1970 (1973), pp. 419–442; sur des marques de lampes isiaques, cf. *infra*, J.-L. Podvin, «Lampes romaines hors d'Égypte»; sur la marque en question, A. Merlin, *BCTH* 1911, pp. CCXI–CCXII et L. Carton, «Les fabriques de lampes dans l'ancienne Afrique», *Bulletin de la société de géographie et d'archéologie d'Oran* 36 (1916), p. 86. *Aquae Regiae* se situe à l'intérieur des frontières de l'actuelle Tunisie.

[6] *CIL* III, 14114, 9 pour C. V. S; *CIL* VIII, 22644, 335 pour C. VALERISAN.

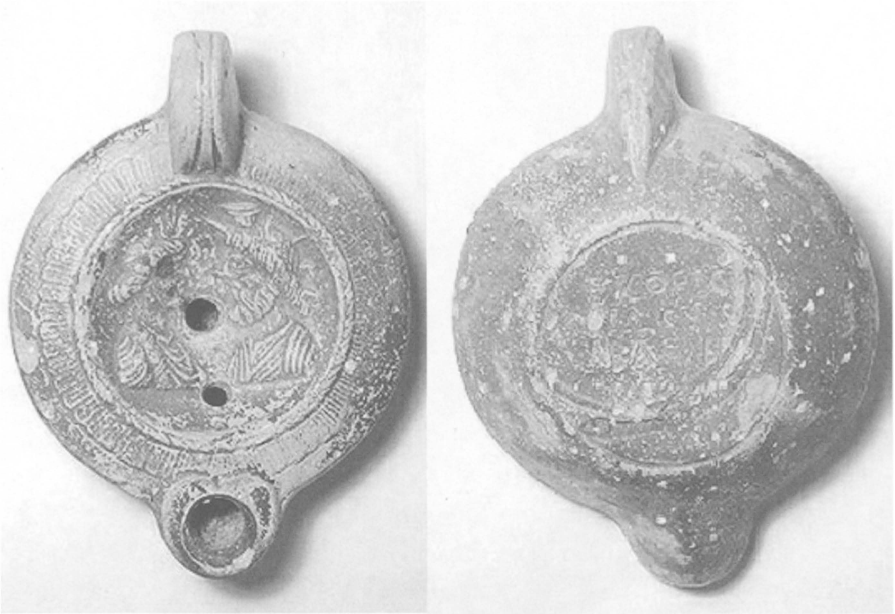


Fig. 2. Lampe avec Isis et Sarapis affrontés

lampes de même type, même décor et même marque.[7] Toutes les lampes de cette marque ont en commun d'être en terre cuite jaune à brun clair, d'avoir une anse trifide et les mêmes dimensions: celle-ci mesure 10,9 cm. Nous avons donc probablement affaire à une matrice commune. Les deux dieux sont en buste, Isis coiffée des cornes cernant le disque solaire est à gauche, Sarapis radié (Héliosarapis) à droite, tournés l'un vers l'autre et séparés par les trous de remplissage et d'évent. Le bec cordiforme de cette lampe de type Deneauve VIIIB n'a, dans le cas présent, pas été utilisé. Le bandeau est décoré de languettes, une ligne de chevrons le sépare du disque. Cette lampe est datable de la fin du II^{e} siècle ou du début du III^{e}.

Une deuxième lampe de même type (fig. 3), en terre jaune, offre les mêmes caractéristiques comme le décor, le bec cordiforme, les languettes, mais aussi quelques différences: absence de chevrons, anse pleine, taille supérieure (11,5 cm) et trou d'évent marqué sans être percé. En outre, les détails comme les plis des vêtements sont moins

---

[7] U. Hübinger, *Die antiken Lampen des akademischen Kunstmuseums der Universität Bonn* (Berlin, 1993), nn°244–245 p. 128 et pl. 30.

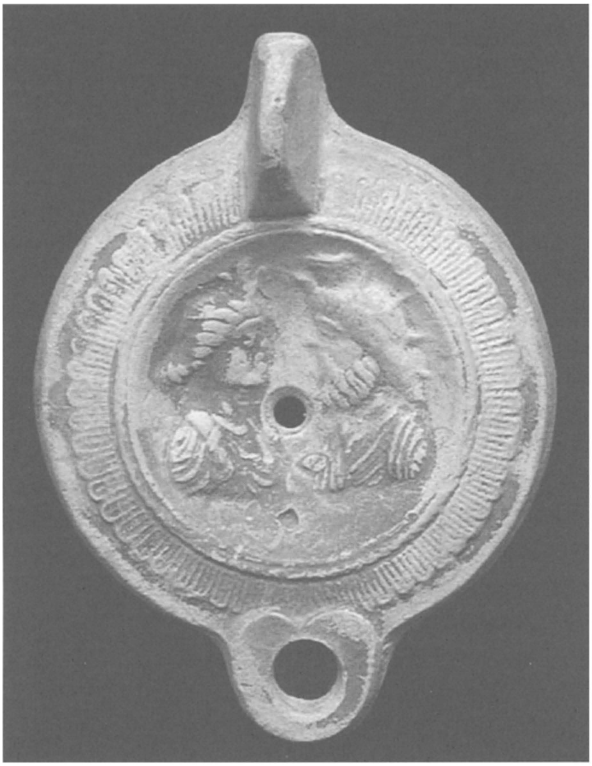


Fig. 3. Lampe avec Isis et Sarapis affrontés

marqués. La troisième ressemble à la précédente mais la photographie de mauvaise qualité ne permet pas de l'intégrer à la liste des figures. Il en est de même de la quatrième qui présente à nouveau une ligne de chevrons. La cinquième et dernière (fig. 4) est un peu différente dans son bandeau, orné de stries obliques: elle offre cependant la même datation.

Ces quelques exemplaires montrent que le type Isis et Héliosarapis se regardant fut particulièrement en vogue en Afrique à cette charnière des II^e^ et III^e^ siècles, et même qu'il se prolongea plus tard, jusqu'au IV^e^ siècle: il fut produit en divers ateliers comme celui cité *supra* mais aussi d'autres tels ceux de CORAS, SER, MAURICI, INCLITI, IAR, EX O ARIEITUS.

Remarquons en conclusion que nos sources d'informations sont nombreuses et variées et que, s'agissant du commerce de l'art, il convient de s'intéresser aussi désormais à la toile mondiale et non

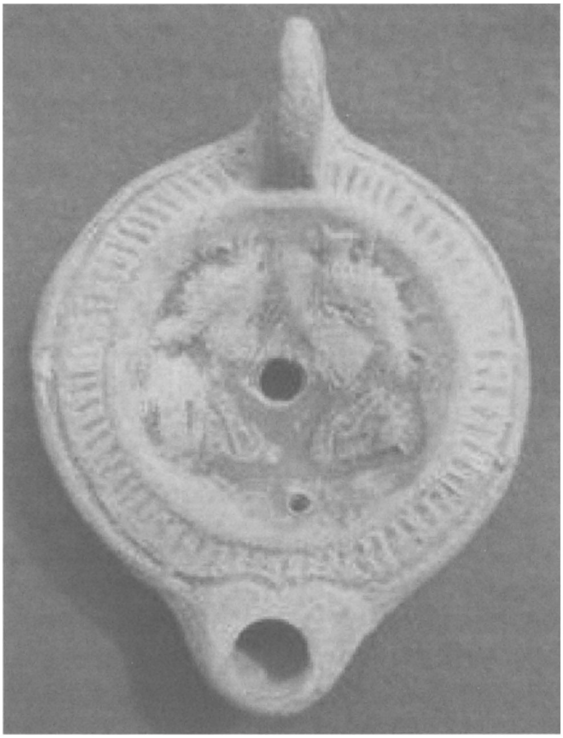


Fig. 4. Lampe avec Isis et Sarapis affrontés

aux seuls catalogues de vente traditionnels, à cette réserve près que les objets y sont très volatiles, et qu'une même lampe peut se retrouver, à quelques mois d'intervalle, sur le réseau mondial, suite à sa revente dans des délais toujours plus courts: ce fut le cas d'une des lampes ici présentées.

ISIACA D'ALGÉRIE (MAURÉTANIE, NUMIDIE ET PARTIE DE LA PROCONSULAIRE)

par

Jean-Pierre Laporte

De l'inventaire de Stéphane Gsell en 1909[1] à la liste donnée par Laurent Bricault en 2001,[2] le nombre d'*isiaca* attestés en Algérie a progressé. Nous en faisons ici une présentation nouvelle en tentant de préciser autant que possible les circonstances des trouvailles et la signification des documents et vestiges évoqués.

Le culte d'Isis paraît presque inconnu dans la région avant l'époque romaine, sauf à travers la bimbeloterie punique égyptisante que le cabotage apportait le long de la côte. Le plus ancien vestige est une Isis ailée figurée sur une amulette de Gouraya, dans un tombeau daté du début du III^{e} siècle av. J.-C.[3] À l'époque de l'indépendance maurétanienne (seconde moitié du II^{e} et I^{er} siècle av. J.-C.), on peut citer également des symboles isiaques sur des monnaies frappées par *Iol* (plus tard *Caesarea*).[4]

Il faut attendre l'époque augustéenne pour voir le culte d'Isis arriver en force, en quelque sorte importé par Juba II, le souverain autochtone mais très romanisé qu'Auguste mit en possession de la Maurétanie Césarienne vers 25 av. J.-C. En 20 ou 19 av. J.-C.,[5] il avait épousé Cléopâtre Séléné, fille de la grande Cléopâtre (VII), qui aimait à être appelée la nouvelle Isis.[6] Certes les influences égyptisantes étaient normales à cette époque dans un port méditerranéen,[7] mais la présence de Cléopâtre Séléné aux côtés de Juba II renforça certainement la vogue (très relative) de divinités, rites et symboles de son pays d'origine, et notamment des cultes isiaques.[8] Un *Iseum* est attesté à *Caesarea* sous son règne.[9] Plusieurs monnaies de Juba II et de Cléopâtre montrent des symboles isiaques et égyptisants.[10] Cette influence a été soulignée à plusieurs reprises, notamment en rapportant aux deux époux tous les objets égyptisants découverts à *Caesarea* (ce qui est sans aucun doute excessif). On a même évoqué l'idée qu'au-delà de sérieuses raisons politiques et militaires[11] une rivalité autour du culte isiaque ait compté parmi les raisons du meurtre de leur fils Ptolémée par Caligula.[12] Il ne faudrait pas cependant exagérer cette influence, dans la mesure où ces revers restent minoritaires dans le monnayage de Juba II et de Cléopâtre et où le monnayage de Ptolémée ne porte plus aucun signe isiaque. Manifestement, malgré la force de l'impulsion royale, la greffe isiaque n'a pas pris en Maurétanie à cette époque.

---

[1] St. Gsell, «Les cultes égyptiens dans le Nord-Ouest de l'Afrique sous l'Empire romain», *RHR* 59 (1909), I, pp. 145–149 = *Études sur l'Afrique antique, Scripta varia* (Lille, 1981), pp. 138–149. Je tiens à remercier de son aide l'équipe du *LIMC* à Nanterre, et notamment C. Lochin, qui m'a guidé dans la consultation de la documentation réunie, ainsi que Laurent Bricault pour ses conseils et sa patience. Les dessins ci-dessous sont de l'auteur.

[2] L. Bricault, *Atlas*. Les inscriptions doivent bientôt être rassemblées dans un recueil spécifique: L. Bricault, *RICIS*. Cf. aussi, désormais, A. Charron, «Témoignages des cultes d'Isis et de Sérapis en Algérie», *in Algérie antique* (Arles, 2003), pp. 151–158.

[3] M. Astruc, «Fouilles de Gouraya», *Libyca, a/é*, II (1954), pp. 23–24, n. 28 et 43, n. 91, sans illustration.

[4] Voir p. 263, Catalogue, 1.1.

[5] Le mariage de Juba II et de Cléopâtre a eu lieu la sixième année du règne de Juba II (20–19 apr. J.-C.), cf. J. Mazard, *CNNM*, p. 73.

C'est au deuxième siècle apr. J.-C. que les cultes isiaques sont vraiment attestés en Numidie et en Maurétanie. Cette période concorde avec celle de leur développement dans nombre d'autres provinces.[13] Il est illustré en Numidie par le précieux témoignage littéraire d'Apulée. Africain de Madaure, en Numidie, il conclut ses *Métamorphoses* par une vibrante profession de foi isiaque,[14] dans laquelle il semble décrire sa propre initiation. Certes, c'est en Grèce ou à Rome qu'il a dû être initié aux mystères d'Isis et de Sérapis, mais, comme l'a montré Marcel Le Glay, il évoquait bien la religion romaine d'Afrique.[15] Dans le XI^e livre des *Métamorphoses*, Isis elle-même apparaît à Lucius et lui parle sous une forme proche de l'arétalogie.[16] Apulée identifie expressément la déesse, dont seuls les Égyptiens connaissent le véritable nom, à Junon et à Cérès.[17] Isis est la divinité suprême.[18] Son rôle prééminent s'explique parce qu'elle rassemble en elle tous les aspects du divin, ce qui permet d'effacer toutes les contradictions humaines. C'est vers le milieu du II^e siècle qu'apparaissent des vestiges archéologiques isiaques: Sérapis est associé à la *dea Africa* dans le grand temple de Timgad, Isis et Sérapis sont vénérés dans un temple de Lambèse.

---

[6] Plutarque, *Antoine*, 54.

[7] Ph. Leveau, *Caesarea de Maurétanie. Une ville romaine et ses campagnes*, Collection de l'École Française de Rome 70 (Roma, 1984), pp. 203–204, n. 137.

[8] St. Gsell, *Histoire ancienne de l'Afrique du Nord* VIII (1928), pp. 241–243.

[9] Pline, *H.N.*, V, 51. Voir ci-dessous, pp. 263–264, 1.2.

[10] Voir ci-dessous, pp. 258–261, Annexe I.

[11] J.-C. Faur, «Caligula et la Maurétanie: la fin de Ptolémée», *Klio* 55 (1973), pp. 249–271, explique la fin tragique du roi par son incapacité à faire échec à la turbulence des tribus, par son émission prétentieuse de monnaies d'or en 38–39 et par une sourde rivalité opposant deux descendants de Marc Antoine. M. Le Glay était prêt à y ajouter l'opposition des coteries auliques constituées par leurs affranchis, et s'est demandé si Ptolémée n'aurait pas été compromis dans la conspiration de Gaetulicus, ou si Caligula n'aurait pas craint de le voir prendre la tête d'un complot après la répression de celui de Gaetulicus et de Lepidus. L'arrière-plan pourrait être une rivalité dynastique entre deux descendants d'Antoine, et enfin, le constat de son échec à maintenir l'Afrique du Nord en paix. Cf. M. Hoffmann, *s.v.* Ptolemaios von Mauretanien, dans *PWRE* XXIII (1959), coll. 1768–1787 et Leveau, *Caesarea*, p. 14.

[12] Hypothèse de T. Kotula, «Encore sur la mort de Ptolémée, roi de Maurétanie», *Archeologia* XV (1964), pp. 76–94, 8 fig.

[13] Voir dans le présent volume, *passim.*

La figure 1 suffit à montrer les limites des cultes isiaques dans la région. Sauf exception, seules de grandes villes en ont livré des vestiges.[19] À l'époque romaine, on ne trouve à ce jour aucune attestation de cultes isiaques à l'ouest de Cherchel, même en Oranie, qui comportait pourtant des centres urbains dont certains, comme *Altava* sont assez bien connus et où le Musée d'Oran a reçu des dons réguliers pendant plus d'un siècle.[20] Bien que complété, l'inventaire actuel reste finalement peu étoffé. Pour la Numidie et la Maurétanie césarienne, on ne connaît finalement que quatre temples certains. Un *Iseum* existait à *Caesarea* sous Juba II, à *Cirta*, un temple de Sérapis

---

[14] J. Gwyn Griffiths, *Apuleius of Madauros, The Isis-Book* (Leiden, 1975) *passim*. Turcan, *Cultes orientaux* 2^{ème} éd., p. 98, et p. 349, n. 108.

[15] M. Le Glay, «Les religions de l'Afrique romaine», dans *L'Africa romana* I (1983), pp. 47–61. Il a toutefois noté l'absence dans l'ouvrage d'Apulée du grand dieu de l'Afrique, Saturne.

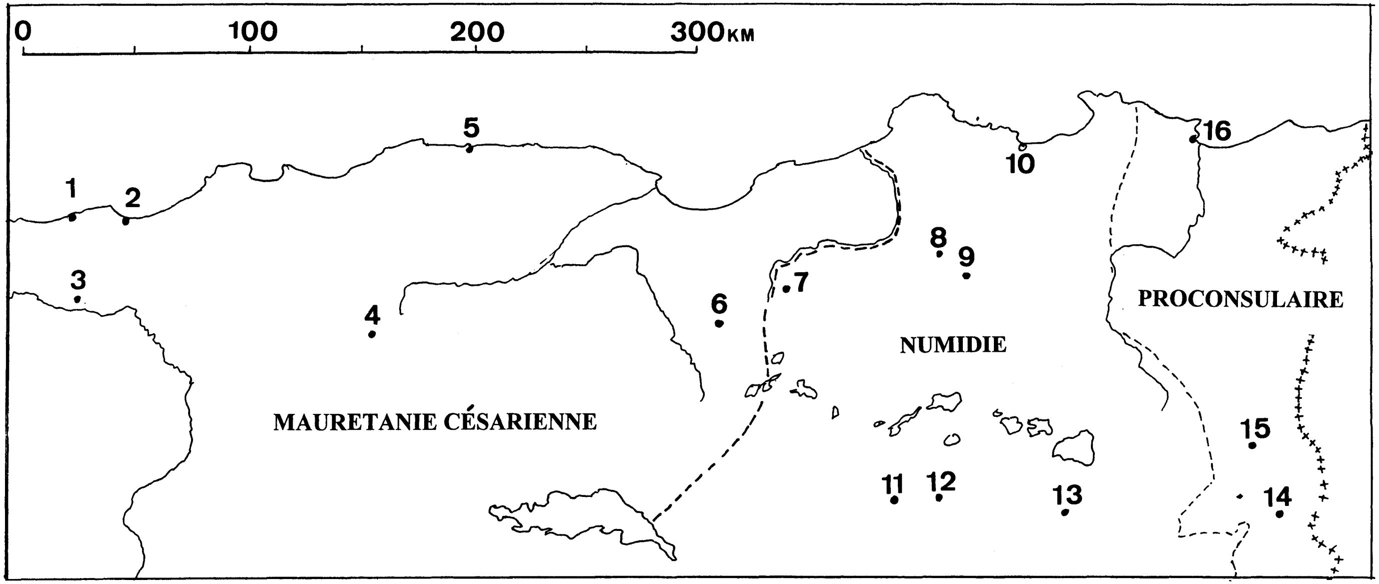
[16] Apulée, *Meta.*, XI, 5.

[17] G.-Ch. Picard, *Les religions de l'Afrique romaine* (Paris, 1954), p. 227.

[18] N. Méthy, «La divinité suprême dans l'œuvre d'Apulée», *RÉL* LXXIV (1996), pp. 247–269.

[19] La concordance de la localisation des objets les plus prestigieux et des objets les plus humbles ne doit pas faire illusion: elle correspond tout simplement au fait que pour qu'il y ait des signalements il faut des archéologues, même amateurs, et que pour qu'ils soient conservés, il faut des Musées, plus nombreux pour les grandes villes antiques ou modernes.

[20] Signalons toutefois un bœuf qui pourrait être Apis sur un tesson de sigillée provenant de Saint-Leu, au Musée d'Oran: Doumergue, *Catalogue raisonné*, Pars II, EV, 50,2, fig. 11. Mais même si cette identification était la bonne, ce qui est douteux, sa présence sur un objet importé ne serait guère significative des cultes locaux.


0
100
200
300KM
1
2
3
4
5
6
7
8
9
10
11
12
13
14
15
16
MAURETANIE CÉSARIENNE
NUMIDIE
PROCONSULAIRE

Maurétanie

1 *Caesarea*
2 *Tipasa*
3 *Malliana*
4 *Auzia*
5 *Rusippisir*
6 *Sitifis*

Numidie

7 *Cuicul*
8 *Tiddis*
9 *Cirta*
10 *Rusicade*
11 *Lambaese*
12 *Thamugadi*
13 *Aquae Flavianae*

Proconsulaire

14 *Theveste*
15 *Vasampus (?)*
16 *Hippo Regius*

Fig. 1. Lieux de découverte d'*isiaca* en Algérie

est attesté par un texte du début du IVe siècle. À Lambèse, la chapelle d'Isis et de Sérapis, située dans un quartier qui comporte de nombreux temples divers, se montre fort modeste. À Timgad, dans le plus grand temple d'Afrique, la *dea Africa* avait la primauté devant Sérapis et Esculape. Statues, stèles et sistres restent bien peu nombreux par rapport à un territoire très étendu, réparti aux IIe et IIIe siècles en trois provinces: Césarienne, Numidie et une frange occidentale étroite de la Proconsulaire.

À première vue, les cultes isiaques ne s'implantent dans la Maurétanie et la Numidie romaines qu'assez tard, au IIe voire au IIIe siècle apr. J.-C. et se diffusent essentiellement dans les milieux les plus romanisés des deux provinces, par l'intermédiaire des élites municipales et des fonctionnaires impériaux. En 1911, Toutain, qui raisonnait essentiellement à partir des inscriptions, ne connaissait finalement guère que la partie officielle du culte. En 1909, tout en rajoutant les statues connues de son temps, Gsell se situait encore peu ou prou dans cette optique.

Au-delà de la seule épigraphie et des statues monumentales, plusieurs sites algériens ont livré des objets modestes qui donnent une vision plus populaire des cultes isiaques: statuettes de terre cuite, amulettes, intailles et surtout lampes. Gsell considérait que les lampes isiaques avaient été fabriquées ailleurs; dans cette optique, elles étaient donc sans importance pour l'histoire du culte.[21] En fait, elles sont africaines par leur fabrication et leur décor, et donc significatives à cet égard. Le précieux inventaire des lampes d'Algérie publié récemment par Jean Bussière permet de mesurer leur place.[22] Sur environ 8000 lampes, on en compte 813 à décor divin, et parmi elles 29 à décor isiaque, ce qui montre un culte à la fois bien présent et peu répandu. Ces lampes sont d'autant plus intéressantes que plusieurs ont été recueillies dans le mobilier funéraire de tombes modestes. Dans quelques villes au moins, *Caesarea*, *Sitifis*, certains portaient leurs défunts dans leur dernière demeure avec des lampes représentant Isis, Sérapis, Harpocrate et Anubis. Ceci montre une certaine pénétration de l'isiasme dans des milieux populaires, toutefois limitée à quelques villes importantes. On peut faire un certain lien entre cultes isiaques et degré de romanisation. Les cultes isiaques n'ont guère touché la population purement africaine, restée fidèle à ses grands dieux, Saturne, Cérès et Caelestis. Ils semblent cantonnés à la partie la plus romanisée de la population, vraisemblablement diffusés par les élites municipales et des fonctionnaires impériaux.

---

[21] Gsell, *art. cit.* n. 1, p. 156, n. 7 = *Scripta varia*, p. 146.

[22] Cf. pp. 317–319, Annexe III.

La seule dédicace isiaque réellement issue de l'armée a été élevée à Lambèse par le légat de la *Legio III Augusta* (document 11.3), qui suivait les traces de l'un de ses prédécesseurs en embellissant un temple d'Isis et de Sérapis, déjà muni d'un *pronaos* par la légion, mais le faisait à ses propres frais. En 1989, Yann Le Bohec a montré que, même dans la piété des soldats de la III^e^ légion, les dieux de l'Italie l'emportent de beaucoup sur ceux de l'Orient ou de l'Afrique (qui prennent les uns et les autres une place analogue).[23] Il l'a confirmé en 1999, en ce qui concerne les cultes isiaques, par une étude serrée, d'ailleurs fondée essentiellement sur une documentation provenant de Numidie:[24] les militaires en tant que tels étaient sans doute moins portés qu'on ne l'avait dit sur les cultes exotiques.[25] Enfin, la comparaison avec la répartition des inscriptions mithriaques, plus nombreuses et mieux réparties sur tout le territoire de la Maurétanie Césarienne, montre que le rôle de l'armée dans la diffusion des cultes isiaques ne paraît pas confirmé dans la région.

L'inventaire des *isiaca* d'Algérie donne une vue assez complète des cultes isiaques. On a compté quatre temples, dont deux sont attestés par des textes (*Iseum* de *Caesarea*, 1.2; *fanum* de Sérapis à *Cirta* 9.1). Deux autres montrent des vestiges de bâtiments, des objets et des inscriptions (Isis et Sérapis à Lambèse 11.1; Sérapis seul à Timgad 12.1).

Lorsque leurs noms sont invoqués ensemble, Isis et Sérapis ne sont pas accompagnés de qualificatifs (Lambèse 11.3). Sérapis n'est pas qualifié non plus par deux esclaves de *Theveste* (14,1). En revanche, il peut être *Serapis sanctus* (*Malliana* 3), *Serapis Augustus* (*Cuicul* 7.1 et *Thamugadi* 12.7), Sérapis secourable (Lambèse 11.7). Le syncrétisme est à l'œuvre dans le *Iovis Serapis Augustus* d'*Aquae Flavianae* (13) et dans le Jupiter Pluton Sérapis de Lambèse (11.2). Cette tendance complique l'interprétation dans le cas d'un Dis Severus d'*Auzia* (4) dont on ne saurait assurer qu'il recouvre Sérapis et le Pluton africain.

---

[23] Y. Le Bohec, *La Troisième légion Auguste* (1989), pp. 570–571.

[24] Y. Le Bohec, «Isis, Sérapis et l'Armée romaine sous le Haut Empire», dans *De Memphis à Rome*, pp. 129–145.

[25] J.-M. Lassère et Y. Le Bohec, *BAAA* XXX 1996 (2001), p. 350. Cf. une remarque de R. Cagnat, *Armée romaine*, 2^e^ éd. (1913), p. 351: Les «divinités orientales dont on trouve la mention dans les monuments militaires (. . .) ont pour adeptes des officiers de la légion, et exceptionnellement des soldats originaires d'Asie». Voir maintenant l'étude d'A. Perrissin-Fabert dans ce même volume.

Autant que l'on puisse en juger par diverses têtes conservées (*Caesarea* 1.3; *Rusicade* 10; Lambèse 11.6; *Thamugadi* 12.2 et 12.3),[26] l'iconographie de Sérapis est conforme dans la région à ce que l'on sait de la statue de Bryaxis (ou de celle qui lui a succédé à Alexandrie): un dieu barbu coiffé d'un *modius*, avec cinq mèches caractéristiques sur le front. Il est quelquefois radié (*Thamugadi* 12.2 et sur des lampes). On ne connaît guère que des têtes de Sérapis car le reste du corps n'offre pas de particularité permettant de le reconnaître. À ce titre les fragments de ces statues de culte restent le plus souvent anonymes (par exemple *Thamugadi* 12.6: fragments que l'on aurait du mal à identifier aujourd'hui). En revanche, on reconnaît le «pied votif» de Timgad (12.5) qui témoigne de manière spectaculaire de la fonction guérisseuse du dieu (par l'apposition du pied).

De son côté, Isis est qualifiée d'*Augusta* à Lambèse (11.4), et poétiquement désignée comme la déesse de Memphis (*Cirta* 9.2 et 9.3). On la soupçonne derrière une *Panthea* d'*Auzia* (4), parèdre de Jupiter Hammon. Plusieurs têtes et statues d'Isis (*Caesarea* 1.4, 1.5; *Cuicul* 7.2, Lambèse 11.5), sans oublier les lampes, permettent d'approcher la représentation de la déesse. Souvent mutilés, les ornements qui coiffaient la déesse ont donné lieu à des interprétations différentes. En attendant de réexaminer une à une chacune des têtes et statues conservées, il est prudent de rappeler la description qu'en fait Apulée: un disque aplati en forme de miroir ou plutôt imitant la lune, encadré par deux vipères dressées, avec au-dessus du tout les épis de Cérès.[27] La chevelure est traitée avec soin, et l'on remarque à *Caesarea* (1.4 et 1.5) et Lambèse (11.5) deux ou quatre mèches calamistrées, enroulées comme des «anglaises». Appelées «boucles libyques», elles appartenaient à la tradition égyptienne.[28]

---

[26] Nous ne connaissons pas l'image exacte de Sérapis sur une tête de Timgad (12.2) dont nous avons une description sommaire. Nous ignorons tout de la tête du dieu qui figurait sur une stèle du même lieu (12.6).

[27] Apulée, *Meta.*, XI, 3.

[28] J. Leclant, «Isis déesse universelle et divinité locale dans le monde gréco-romain», dans *Iconographie classique et identités régionales*, Actes du colloque international, Paris, mai 1983, *BCH Suppl.* XIV (1986), pp. 341 sq. et Chr.-G. Schwentzel, «Les boucles d'Isis», dans *De Memphis à Rome*, pp. 21–33.

Le «noeud isiaque» est attesté entre les seins de la déesse à *Cuicul* (7.2) et à Lambèse (11.5). En revanche, il manque à *Caesarea* (1.5 et 1.6), où l'on remarque un pli de tissu qui barre le torse comme une étole. À *Cuicul* (7.2) et Lambèse (11.5) apparaissent les franges d'un manteau qui, en l'absence de couleur, évoquent cependant de manière précise le manteau à franges d'un noir intense qui éblouit Lucius.[29] La vêture d'une prêtresse d'Isis à *Caesarea* (1.6) montre bien des franges mais dans une disposition différente.

L'objet le plus extraordinaire recueilli en Algérie est l'«autel portatif» de Lambèse (11.10) sur lequel sont représentées presque toutes les divinités isiaques ou apparentées. Si au contraire on regarde du côté des accessoires habituels, le plus répandu et le plus caractéristique du culte d'Isis est le sistre. On en a signalé plusieurs exemplaires à Cherchel (1.10), à *Rusippisir* (5). L'un d'eux a peut-être été trouvé dans une sépulture, à *Caesarea* (1.7). Il était normal pour une prêtresse de se faire représenter sistre en main (*Caesarea* 1.6), et une autre est nommée poétiquement *sistrata sacerdos* (*Cirta* 9.2). Plusieurs documents (*Caesarea* 1.5, 1.6, et sans doute Lambèse 11.5) montrent le vase «en forme de mamelle» dont parle Apulée en décrivant une procession isiaque: l'un des quatre prêtres principaux «portait un petit vase d'or arrondi en forme de mamelle avec laquelle il faisait des libations de lait», l'aliment divin dispensé par Isis mère.[30] Bien représentée dans la statuaire, Isis apparaît également sur de petits objets, comme une intaille (*Tiddis* 8.1) ou des lampes, soit seule, soit en association avec Sérapis dans certains cas, Harpocrate et Anubis dans d'autres (*Sitifis* 6.3).

Harpocrate, fils d'Isis et de Sérapis est représenté comme un enfant qui porte le doigt à la bouche. Son aspect enfantin est proche de celui d'Éros dont il ne se distingue que par une coiffure égyptienne au sommet du crâne. On a parfois du mal à la distinguer (notamment sur les sculptures en pierre) des mèches de cheveux liés en touffe de la coiffure enfantine. La tête d'Harpocrate est souvent peu caractéristique (*Caesarea* 1.8). On connaît à *Cirta* une tête de calcaire du petit dieu (9.4), mais celui-ci recevait en général un culte plus populaire, qui se traduisait par des statuettes de bronze (*Sitifis* 6.2; *Rusicade* 10.2). Il est représenté debout ou accroupi sur des amulettes de *Cirta* (9.5, 9.6). En revanche, il occupe, entre ses parents, la place d'honneur sur l'autel isiaque portatif de Lambèse (11.10). On connaît enfin un *uræus* de pierre (*Caesarea* 1.9), une statuette de Timgad représentant le bœuf Apis (12.8), quelques lampes à l'effigie d'Anubis.

---

[29] Apulée, *Meta.*, XI, 3: «Mais ce qui surtout et par dessus tout éblouissait mes yeux, c'était un manteau d'un noir intense, resplendissant d'un sombre éclat. Faisant tout le tour du corps, il passait sous le bras droit pour remonter jusqu'à l'épaule gauche, d'où son extrémité libre retombait par devant en formant un nœud, pendait en plis étagés jusqu'au bord inférieur, et terminé par un rang de franges flottait avec grâce» (traduction P. Vallette, Belles Lettres, p. 140).

[30] Apulée, *Meta.*, XI, 10: «*idem gerebat et aureum vasculum in modum papillae rutundatum, de quo lacte libabat*».

Prêtres et fidèles sont peu représentés. C'est à peine si les documents nous parlent d'un prêtre, dont le nom a été perdu (Lambèse 11.2); une stèle donne l'image d'une prêtresse d'Isis (*Caesarea* 1.6); un enfant porte la mèche isiaque (*Sitifis* 6.1). Parmi les dédicants, on note un légat de la Troisième légion Auguste (Lambèse 11.3) qui suivait d'ailleurs l'exemple de d'un ou de plusieurs de ses prédécesseurs, un prêtre (Lambèse 11.2). En restaurant un *lacus* asséché depuis plusieurs années, deux édiles ne font guère que leur devoir municipal, mais élèvent tout de même une inscription à Isis (Lambèse 11.4).

Enfin, il convient de souligner l'importance des lampes dans l'iconographie isiaque en Algérie. Ces petits objets d'usage courant, produits facilement, peu coûteux, mettaient sous les yeux du public des images à la fois populaires et bien conformes à ce que l'on sait du culte. Bussière en distingue neuf types, avec naturellement des fabrications très diverses, et des nuances.[31] Lorsque les conditions de trouvaille sont connues, ce qui est rare, il est intéressant de trouver des lampes isiaques dans des tombes (*Sitifis* 6.3, a, b, etc.). Par ailleurs, ces petits objets sont souvent datés approximativement. Si la plupart appartiennent sans surprise aux II^e^ et III^e^ siècles, nous notons qu'ils fournissent le plus ancien (l'époque de Juba II mis à part) et le plus récent document:

- une lampe de *Tiddis* (8.2.d) à dater entre 57 et 119 apr. J.-C., nettement avant l'essor isiaque du II^{e} siècle.
- deux lampes de *Cuicul* (7.4.b) datables des IV^{e}–V^{e} siècles, c'est-à-dire de la fin des cultes isiaques dans la région.

---

[31] Voir ci-dessous, pp. 317–319, Annexe III.

ANNEXE I

MONNAIES ISIAQUES DE JUBA, CLÉOPÂTRE SÉLÉNÉ (FIG. 2)

Gsell avait déjà noté l'importance de l'influence de l'origine égyptienne de Cléopâtre Séléné[32] sur son époux Juba II, puis sur leur fils Ptolémée.[33] S'il paraît aujourd'hui abusif de leur attribuer tous les objets égyptisants trouvés à *Caesarea* de Maurétanie, cette influence est nette dans le monnayage de Juba II (mais absente de celui de Ptolémée)[34] dont l'inventaire le plus détaillé reste celui de Jean Mazard en 1955,[35] auquel il ne faut pas oublier d'ajouter quelques *addimenta* de l'auteur lui-même,[36] des compléments et rectifications de Jacques Schwartz[37] et des commentaires de Jean-Claude Grenier.[38]

Les types isiaques figurent sur des monnaies de Juba II, soit seul, soit accompagné de Cléopâtre. Le type principal est le *basileion*, toujours accompagné de deux épis. Il n'apparaît jamais isolé, mais flanqué de plusieurs attributs dont les plus fréquents sont le croissant, l'astre et le globule, la vache (ou le bœuf), le sistre, l'*uræus*, et sur certaines monnaies de Juba II, les ornements triomphaux. Dans nombre de cas, les images sont ambivalentes, car elles appartiennent également à un vocabulaire iconographique présent antérieurement dans le Maghreb antique, notamment le croissant ou les étoiles à plusieurs branches. Pour Michèle Coltelloni-Trannoy, Juba II aurait ainsi rappelé les deux composantes essentielles de son autorité: la culture africaine et le souvenir de l'ancienne puissance lagide.[39]

---

[32] Cf. J.-Cl. Grenier, «Cléopâtre Séléné reine de Maurétanie, souvenirs d'une princesse», dans *Ubique Amici. Mélanges Lassère* (2001), pp. 101–116.

[33] Gsell, *Histoire ancienne de l'Afrique du Nord* VIII (1928), pp. 241–242.

[34] *CNNM*, pp. 127–147, nn°398 à 514. La tête de femme couronnée d'épis et de fleurs du n°426 doit être celle de Cérès et non d'Isis. M. Coltelloni-Tranoy, *Le royaume de Maurétanie de Juba II et de Ptolémée*, Études d'Antiquités Africaines (1997), p. 180, n. 136, doute par ailleurs de la signification isiaque du revers de la monnaie de Ptolémée *CNNM* 494.

[35] *CNNM*, pp. 71–126.

[36] J. Mazard, «Nouvel apport à la numismatique de la Numidie et de la Maurétanie», *Libyca, a/é* IV (1956), pp. 57–70. On consultera également les paragraphes consacrés au monnayage de Juba II et Ptolémée par Coltelloni-Trannoy, *Le royaume de Maurétanie*, pp. 177–181.

[37] J. Schwartz, «Quelques monnaies de Maurétanie», *AntAfr* 14 (1979), pp. 114–119. Commentaires et rectifications des analyses de Mazard sur quelques-unes de ces monnaies.

[38] Cf. *supra* n. 32. Nous n'avons pu utiliser le volume de J. Alexandropoulos, *Les monnaies de l'Afrique Antique* (Toulouse, 2000). Les monnayages isiaques d'Afrique seront analysés par L. Bricault dans la *SNRIS*.

[39] Coltelloni-Trannoy, *Le royaume de Maurétanie*, p. 178.

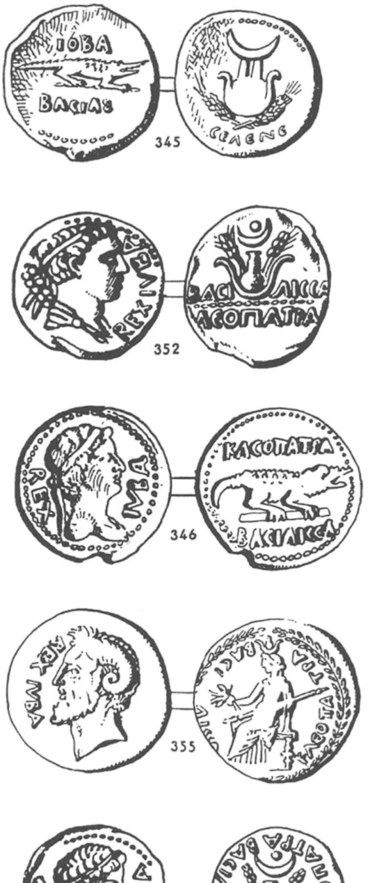

345
352
346
355
354
395

Fig. 2. Quelques monnaies de Juba II et Cléopâtre, d'après Mazard, *CNNM*

CNNM	Souverain	Date	*Isiaca*	Observations
355	Juba II + Cléopâtre		R/déesse assise coiffée du *basileion*	Déification de Cléopâtre inspirée d'une monnaie de la consécration de Livie (Cohen 93)
356	Juba II + Cléopâtre		*idem*	Déification de Cléopâtre
222	Juba		*basileion* + sistre	
223	Juba		*basileion* + croissant et globule	
225	Juba	R/XXXI = 6–7 apr. J.-C.	vache + *basileion*	
226	Juba	R/XXXII = 7–8 apr. J.-C.	vache + *basileion*	
271	Juba		*basileion* + 2 épis	Lecture rectifiée par J. Schwartz[40]
272	Juba		*basileion* + 2 épis + croissant et étoile	
273	Juba		*basileion* + 2 épis + croissant et étoile	
274	Juba		*basileion* + croissant et étoile	
297	Juba + Cléopâtre		*basileion*	
298	Juba + Cléopâtre		*uræus* dressé; au-dessus, *basileion* + croissant	
301 à 330	Juba + Cléopâtre		*basileion* + sistre	
331 à 338	Juba + Cléopâtre		*basileion* sur un croissant	
345	Juba + Cléopâtre	Début du règne	*basileion*	A/Iuba basile associé au crocodile. R/Séléné au-dessous du *basileion*
351 à 354	Juba + Cléopâtre		*basileion* + croissant et étoile	Cf. rectification de la lecture de *CNNM* 353.[41]

---

[40] Contrairement à l'indication de Mazard, la monnaie *CNNM* 271 ne porte pas au revers de légende latine, mais la légende grecque concernant Cléopâtre, cf. photographie, *CNNM*, p. 247.

[41] La légende latine n'est assurée que pour le n°351, cf. Schwartz, *art. cit.* n. 37, p. 115, n. 4.

On note sur d'autres monnaies de Juba II d'autres revers égyptisants: sistre, astre, croissant, *uræus*, crocodile,[42] hippopotame, ibis, vache sacrée, bœuf Apis, etc.[43] Cependant, aussi nombreux soient-ils en apparence, tous ces revers égyptisants sont largement minoritaires dans un monnayage très diversifié compte tenu de la durée d'un règne long d'un demi siècle.

À partir de l'an XXX du règne (5–6 apr. J.-C.), Juba II désire s'identifier avec Héraklès et se fait représenter sur les monnaies avec la massue et quelquefois la *léonté*.[44] Au moins depuis l'an XXXI (6–7 apr. J.-C.), l'influence grecque et celle de l'hellénisme alexandrin apparaissent sur un autel qui reproduit celui du *Lucus Augusti* (*CNNM* 157 à 161).[45] L'intérêt profond pour Héraklès peut correspondre à une volonté affirmée d'intégrer la famille lagide (qui prétendait en descendre) et dont témoigne le nom de son fils Ptolémée. Elle revêt toutefois une forme qui, à la différence des dévotions bien égyptisantes de Cléopâtre, ne subit guère l'influence de l'Égypte.

ANNEXE II

CATALOGUE DES *ISIACA* D'ALGÉRIE

Nous donnons ci-dessous la liste des *isiaca* d'Algérie province par province (du Haut Empire) et d'Ouest en Est. Les numéros des sites sont les mêmes que sur la figure 1.

A) *Maurétanie Césarienne*

1. Iol Caesarea *(Cherchel)*

Iol, qui reçut de Juba II le nom de *Caesarea*, était depuis longtemps l'une des capitales de la Maurétanie.[46] Au moment de la séparation de la Maurétanie en deux provinces (42 ou 43 apr. J.-C.), elle devint la capitale de la Césarienne, siège du gouverneur, et Claude lui accorda le titre de colonie (titre honorifique, sans déduction de vétérans).[47] Ouverte sur la mer, elle était fortement romanisée dans un pays qui ne l'était guère. L'essentiel de la documentation sur les cultes isiaques à Cherchel a été réuni dans deux ouvrages déjà anciens;[48] la sculpture en revanche est étudiée dans un ouvrage récent.[49] On ne trouvera pas ici mention d'une statue colossale conservée au Musée de Cherchel que Gauckler avait rapportée à Sérapis,[50] car cette identification a été démentie avec raison par Gsell.[51] Pas plus que pour les autres sites d'Algérie nous ne reprenons ici divers *aegyptiaca* et/ou *pharaonica*.[52] Enfin, nous écartons également un fragment de bas-relief portant une tête d'Anubis attribué parfois à Cherchel,[53] mais qui provient en fait du *Serapeum* de Carthage.[54]

---

[42] Juba: *CNNM*, p. 113, nn°339 à 344 et 346; Cléopâtre seule, nn°394–395 (argent, revers: crocodile). Sur la signification de ce crocodile, cf. ci-dessous, p. 263, 1.2.

[43] *CNNM*, p. 73.

[44] Schwartz, *art. cit.* n. 37, p. 118.

[45] *Ibid.*

[46] Gsell, *Atlas*, IV, 16 et Leveau, *Caesarea.*

Une effigie d'Isis était apparue sur le monnayage de la ville au premier siècle av. J.-C.[55] Le culte se développa sous Juba II pour les raisons que nous avons évoquées ci-dessus à propos de sa numismatique. Il existait à cette époque un *Iseum* dans la ville.[56] Les différents autres documents que nous allons examiner ne peuvent pas être mis en relation avec un ou des lieux de culte précis.

Au terme d'une étude soignée, Philippe Leveau a conclu que les formes non romaines de religiosité occupent à *Caesarea* une place moin-

---

[47] J. Gascou, «La politique municipale de Rome en Afrique du Nord. I. De la mort d'Auguste au début du III^{e} siècle», dans *ANRW* X, 2 (1982), p. 152.

[48] P. Gauckler, *Catalogue du Musée de Cherchel* (1895) et S. Gsell, *Cherchel, antique Iol Caesarea* (Alger, 1952). Ce dernier texte est extrait des *Promenades archéologiques autour d'Alger* (Paris, 1926), réédité avec une mise à jour par M. Le Glay et E. S. Colozier.

[49] Christa Landwehr, *Die römischen Skulpturen von Caesarea Mauretaniae. Denkmäler aus Stein und Bronze*, Archäologische Forschungen, Band 18 (1993).

[50] Gauckler, *Musée de Cherchel*, pp. 135–137, pl. XIV, 2.

[51] S. Gsell, «Note sur quelques sculptures antiques de l'Algérie», *RA* (1901/I), pp. 73–76; Gsell, *art. cit.* n. 1, p. 155, n. 3. Gsell avait bien noté des vestiges de fixation d'un objet disparu au-dessus du front, mais il ne s'agissait pas d'un *calathos*. En outre, le torse de la statue est nu, ce qui n'est jamais le cas pour Sarapis, toujours vêtu d'une tunique. Il peut s'agir d'un Esculape.

[52] Citons par exemple la base d'une statue de Thoutmosis I^{er}, roi de la dix-huitième dynastie ou encore la statuette d'un prêtre de Ptah, Pétoubast, mort en 30 av. J.-C., à l'âge de 16 ans: Gsell, *Cherchel*, p. 66, nn°94–95.

[53] Ch. Picard, «L'Anubis alexandrin du Musée d'Alger», dans *Studi in onore di A. Calderini et R. Paribeni* III (Milano, 1956), pp. 171–181.

[54] E. Pricot de Sainte-Marie, *Mission à Carthage* (1884), p. 29, 133 et pl. 16.

[55] Document 1.1.

[56] Document 1.2.

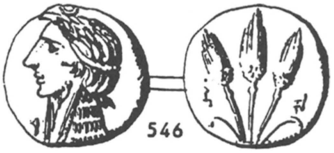


Fig. 3. Monnaie maurétanienne frappée à *Iol* (*CNNM* 546)

dre que dans beaucoup de villes africaines. Il parle pour elles de «place limitée»,[57] en soulignant toutefois les limites de la documentation.[58]

1.1. *Monnaie maurétanienne d'*Iol *(Cherchel) à l'effigie d'Isis (fig. 3)*

On a attribué à *Iol*, en raison de leur trouvaille fréquente dans les environs de la ville, des monnaies d'argent et de bronze portant au droit la tête d'Isis surmontée par un croissant et au revers trois épis. En 1955, Mazard a conservé cette attribution, et les a classées parmi les «villes autonomes de Maurétanie orientale».[59] Quelques années plus tard, la découverte d'un nouvel exemplaire à Cherchel même est venue conforter l'attribution à *Iol*.[60] Ces monnaies seraient à dater du III^e^ ou du II^e^ siècle av. J.-C.[61] Les cultes isiaques auraient donc fait leur apparition officielle à *Iol* nettement avant Juba II, sans que nous sachions dans quelles conditions.

1.2. *Un* Iseum *à* Caesarea *sous Juba II*

Un *Iseum* existait à *Caesarea* dès le règne de Juba II. L'emplacement de ce temple est inconnu. Le roi y installa un crocodile capturé au sud de l'Atlas marocain.[62] Il y voyait la preuve vivante que le Nil prenait sa source dans ses états. En érudit soucieux de précision, il avait en effet fait vérifier sur place une très ancienne idée de la géographie grecque et des «Livres puniques» qui voyaient un monde symétrique autour d'un axe est-ouest traversant le milieu de la Méditerranée. Le Nil, prenant sa source au sud des Colonnes d'Hercule faisait le pendant de l'*Istros* (Danube), qui naissait pour sa part dans les Pyrénées.[63] Divers indices l'avaient conforté dans cette idée.[64]

---

[57] Leveau, *Caesarea*, pp. 203–204.

[58] *Ibid.*, p. 203: «Il faut également reconnaître que la documentation essentiellement épigraphique dont on dispose ne se prête pas à ce type de recension et se garder de conclure de l'absence de témoignage à l'inexistence d'une dévotion populaire à l'égard des divinités orientales: qui croirait qu'Isis n'a fait l'objet d'aucun autre culte que celui rendu par les rois Maures?».

[59] *CNNM*, pp. 166–170, monnaies d'argent, nn°546 à 560. Une déesse voilée debout, avec à l'avers le symbole d'Isis, se remarque sur une monnaie trouvée à Cherchel, classées parmi les incertaines pp. 205–206, n°XXXIII. Elle pourrait également avoir été frappée à *Iol*.

[60] Mazard, «Nouvel apport», *Libyca, a/é* IV (1956), p. 61, n°552.

[61] Cf. Alexandropoulos, *Monnaies*, pp. 471–473 (renseignement L. Bricault).

[62] Pline, *H.N.*, V, 51.

1.3. *Petite tête de Sérapis*

Tête au Musée de Cherchel,[65] ainsi décrite par Waille: «Une tête de Jupiter, ou plutôt d'Esculape, à cause de l'expression adoucie et bienveillante du visage (marbre blanc: h. 17 cm). Les boucles d'une épaisse chevelure encadrant le front et les joues et se réunissent à la barbe, qui se partage en deux masses symétriques. Un bandeau sépare les boucles antérieures de celles de l'occiput, qui descendent sur les épaules. L'arcade sourcilière est fortement accusée et prééminente. Ont été martelés: le nez et la paupière gauche».

1.4. *Tête d'Isis (fig. 4)*

Tête trouvée dans les Thermes de l'Ouest en 1888.[66] On possède une bonne description de Gauckler: «Marbre de Carrare. H. 0,31 m. Le visage martelé tout entier est très meurtri. L'attribut du sommet de la tête est à moitié brisé. C'est un fragment d'une statue d'Isis;[67] la tête est recouverte d'un grand voile surmonté du disque de la lune, ou peut-être d'une fleur de lotus autour de laquelle s'enroule un *uræus* assez indistinct. La coiffure est, comme sur la plupart des représentations de la déesse, séparée sur le front en deux bandeaux ondulés, et tombe ensuite en longues boucles des deux côtés du visage qu'elle encadre. La physionomie est calme et douce, mais grave, telle

---

[63] Cf. de manière pratique la figure donnée par Ch. Jacob, *Géographie et ethnographie en Grèce ancienne* (Paris, 1991), p. 50.

[64] Pline, *H.N.*, V, 51 donne un récit assez complet de l'enquête menée sur l'ordre de Juba II. Voir la traduction et le commentaire de Gsell, *Histoire ancienne de l'Afrique du Nord* VIII (1928), pp. 254–255 et 242–243.

[65] V. Waille, *CRAI* (1888), p. 249; Gauckler, *Musée de Cherchel*, p. 61.

[66] Waille, *CRAI* (1888), pp. 248–249; Gauckler, *Musée de Cherchel*, pp. 137–138, n°3, pl. XIV, fig. 3; A. Wierzejski, n°66; Gsell, *Cherchel*, p. 58, n°62 (sans fig.); *id.*, *Scripta varia* (1981), p. 155; Leveau, *Caesarea*, p. 106, n. 85. Eingartner, *Isis und Ihre Dienerinnen*, p. 137, n. 81. Landwehr, *Römischen Skulpturen*, p. 71, n°51, pl. 71.

[67] Pour le type, cf. Lafaye, *Histoire du culte des divinités d'Alexandrie*, p. 257.

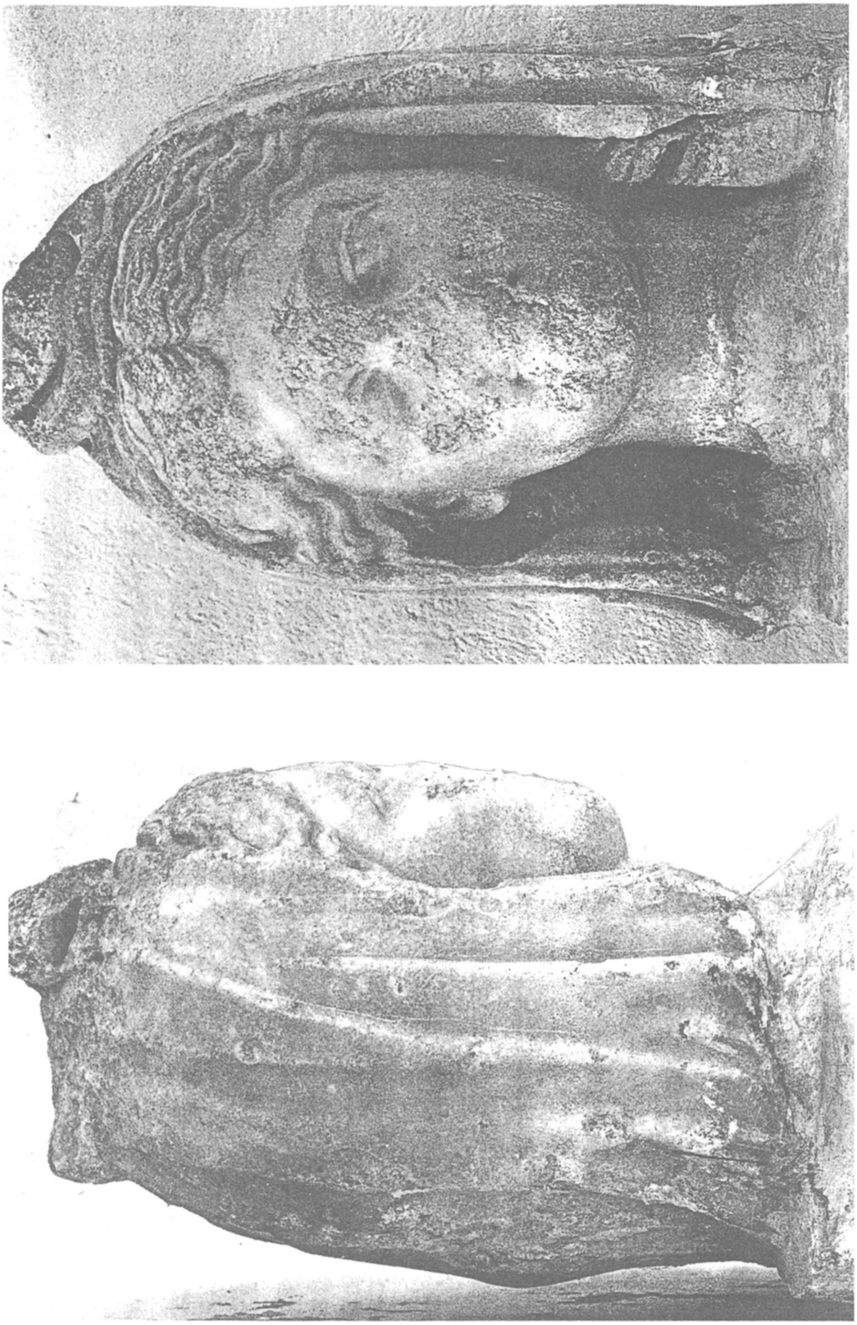


Fig. 4. *Caesarea*. Tête d'Isis (1.4), d'après C. Landwehr (1993), pl. 71

que l'on peut l'attendre d'une déesse mère, bienfaitrice de l'humanité. La tête est d'un travail médiocre qui permet de la dater de l'époque de Septime Sévère». On peut accepter cette datation.

De part et d'autre du visage, on distingue les deux grandes «boucles libyques» évoquées *supra.*[68] Nous les retrouverons sur la statue d'Isis qui suit (1.5) et sur une autre de Lambèse (11.5).

1.5. *Statue d'Isis (fig. 5)*

Découverte le 10 juin 1921 à l'Est du Champ de manœuvres.[69] Marbre de Paros. H.: 1,97 m sans le socle, dont 0,26 m pour la tête.

La jeune femme est debout, la tête légèrement tournée à gauche; le corps s'appuie sur la jambe droite, la gauche est fléchie. La robe tombe jusqu'aux pieds; un *péplos*, tunique à double volant, s'agrafe sur l'épaule droite, traverse la poitrine et passe sous le bras gauche; le volant de dessous descend presque aussi bas que la robe, celui de dessus dépasse à peine la ceinture. Les pieds sont chaussés de sandales, dont les courroies sont ciselées avec finesse. Le bras gauche est étendu le long du corps et tient une situle conique «en forme de mamelle» dont l'anse a disparu;[70] le bras droit, brisé au coude, devait porter le sistre dont il ne reste plus qu'une trace à mi-cuisse. Les cheveux séparés au milieu de la tête sont tenus par un ruban étroit et réunis sur la nuque en chignon à double rabat; quatre boucles «libyques»[71] tombent de chaque côté entre l'oreille et le chignon. Au sommet du front s'incurvait un croissant;[72] la corne de droite se voit encore; celle de gauche n'a laissé qu'un tenon, et de même l'ornement, disque ou fleur de lotus, qui se trouvait au milieu du croissant. On s'accorde pour la dater du II^e^ siècle apr. J.-C.

---

[68] Voir ci-dessus, p. 255.

[69] Albertini, *BCTH* (1923), p. CXXI, n°1 et (1924), pp. 71–72; Marcel Durry, *Musée de Cherchel, Suppl.* (1924), pp. 37, 71–72 et pl. V, fig. 3; H. D'Escurac-Doisy, apud Gsell, *Cherchel*, p. 43, n°2, pl. p. 42; J. Lassus, *CRAI* (1959), p. 223; N. Benseddik, S. Ferdi, Ph. Leveau, *Cherchel* (Alger, 1983), p. 19, n°19; Le Glay, «Religions», *Africa romana*, I (1983), pl. VII; Leveau, *Caesarea*, p. 106, n. 85; Eingartner, *Isis und ihre Diennerinen*, p. 124, n°41, pl. 29. Landwehr, *Römischen Skulpturen*, pp. 66–70, n°50, pl. 68–70.

[70] Voir ci-dessus, p. 256.

[71] Voir ci-dessus, p. 255.

[72] Nous préférons la solution du croissant à celle de Mme d'Escurac: «amorce de deux petites cornes de vache; elles flanquaient sans doute un disque, surmonté d'épis et d'une feuille de lotus».

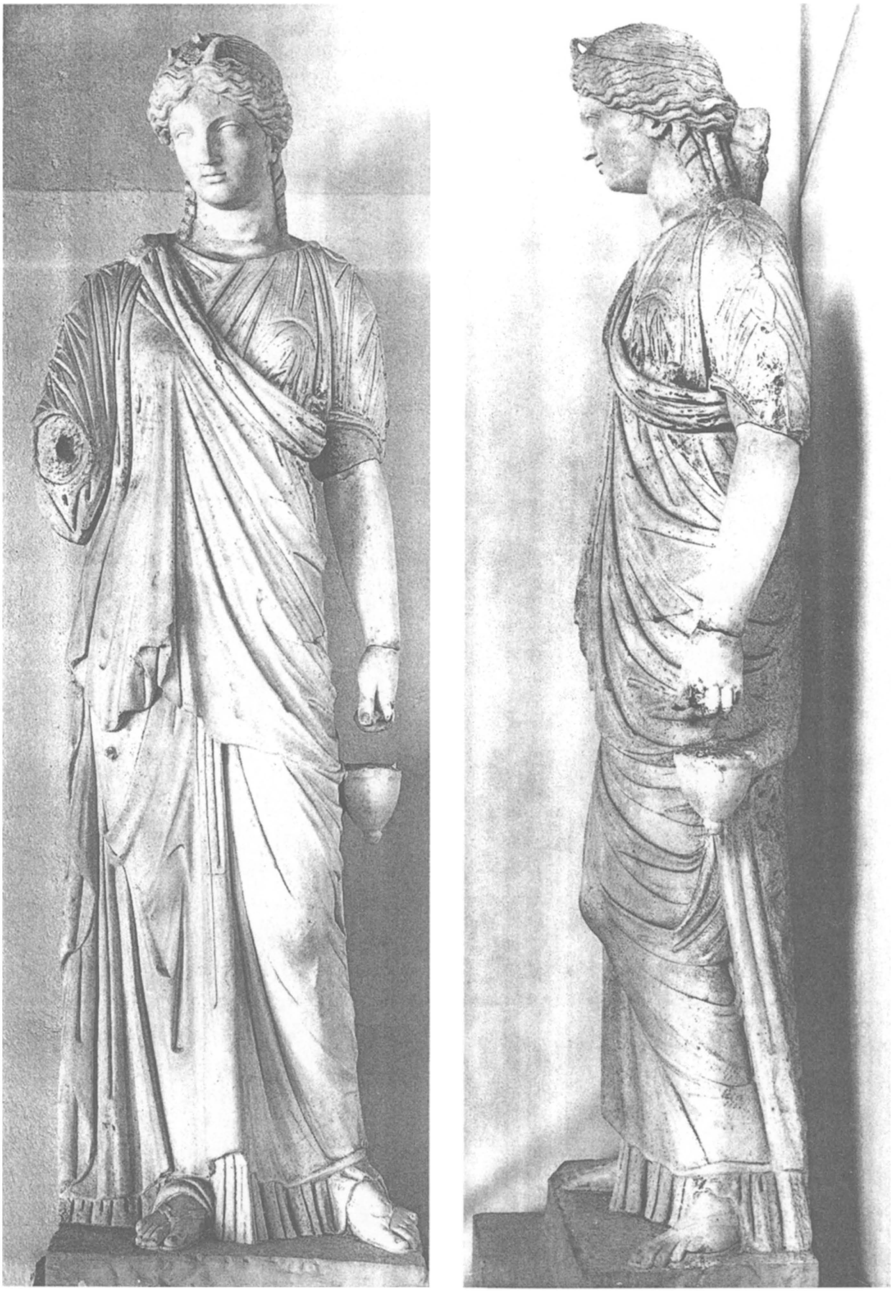


Fig. 5. *Caesarea.* Statue d'Isis (1.5), d'après C. Landwehr (1993), pl. 69

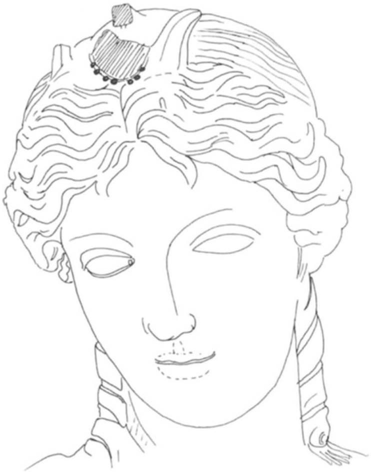


Fig. 5 bis. *Caesarea.* Détail de la statue d'Isis (1.5)

Certains, comme Durry, ont penché pour une prêtresse d'Isis, d'autres, comme Albertini, pour Isis elle-même. La haute taille de la statue plaide plutôt pour la déesse, de même que l'absence du voile, que portaient les initiées selon Apulée à la même époque.[73]

1.6. *Stèle d'une prêtresse d'Isis (fig. 6)*

Stèle du musée de Cherchel.[74] La provenance exacte n'est pas connue, cependant l'allure générale de la stèle s'inscrit dans un type bien attesté à *Caesarea.* La partie inférieure de la pierre manque; il ne subsiste plus de l'inscription qu'une seule lettre, un A. Le haut, brisé en deux fragments qui se rajustent exactement, est bien conservé. Le bas-relief représente une prêtresse d'Isis, debout, vue de face. Elle porte les attributs caractéristiques de ses fonctions religieuses, le sistre, qu'elle agite de la main droite, et le petit seau mystique, la *situla*,

---

[73] Apulée, *Meta.*, XI, 10: dans la procession isiaque, «*illae limpido tegmine crines madidos obuolutae*»; les femmes avaient les cheveux, humides de parfums, enveloppés d'un voile transparent.

[74] Gauckler, *Musée de Cherchel* (1895), p. 95, n°4 et pl. III, fig. 4. Gsell, *Cherchel*, p. 79, n°134, fig. p. 26. Eingartner, *Isis und ihre Dienerinnen*, n°136, pl. LXXXIII; *RICIS* 705/0101; Y. Rebhi, *in Algérie antique* (Arles, 2003), p. 164, n°73.

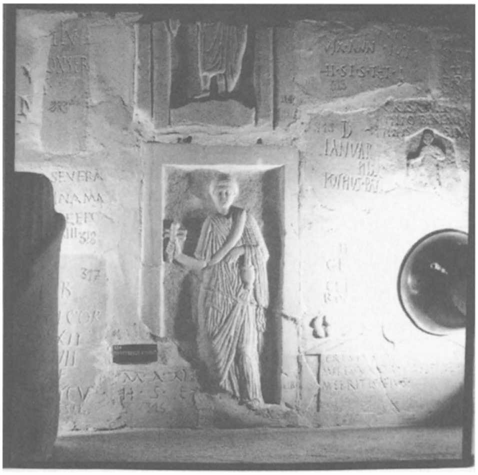


Fig. 6. *Caesarea.* Stèle d'une prêtresse d'Isis (1.6), d'après S. Gsell, *Cherchel* (1952), p. 26

passé au bras gauche;[75] elle est vêtue d'une robe de lin à manches, finement plissée, qui tombe directement des épaules aux pieds, sans être retenue à la taille par une ceinture. Le bas du vêtement est recouvert d'une écharpe légère, dont les extrémités, ornées de longues franges, sont ramenées sur l'avant-bras gauche. Une étole toute unie,[76] ceignant diagonalement la poitrine, de l'épaule gauche à la hanche droite, remplace le manteau à franges noué entre les seins.

L'image pourrait être celle d'une prêtresse d'Isis,[77] vêtue d'une robe de lin d'une blancheur immaculée comme lors de la procession isiaque, la tête enveloppée d'un voile transparent, ici absent, le sistre d'une main et de l'autre le vase en forme de mamelle contenant du lait qu'Apulée montre porté par le quatrième prêtre.[78] Il doit s'agir ici d'une stèle funéraire.[79]

---

[75] Sur cette forme de situle, voir le commentaire de la statue précédente.

[76] P. Gauckler a noté que cet attribut est rare. Il se retrouve cependant sur une statue de prêtresse, décrite par G. Lafaye, *Histoire du culte des divinités d'Alexandrie*, p. 288, n°88. Gauckler l'avait notée également sur une lampe romaine découverte à Sousse en juillet 1893.

[77] Voir les exemples mentionnés par M. Usman, «Le culte des dieux égyptiens sur le Bosphore thracien», dans *Atti des settimo Congresso Internazionale di Archeologia Classica*, vol. III (Roma, 1961), pp. 106–109, cité d'après la notice de J. Leclant, *IBIS* III, R-Z, (Leiden, 1991), p. 130, n°1581, ainsi que les volumes d'E. J. Walters, *Attic Grave Reliefs that Represent Women in the Dress of Isis*, Hesperia Suppl. XXII (Princeton, 1988) et Eingartner, *Isis und ihre Dienerinnen.*

1.7. *Sépulture de prêtresse d'Isis.*

On a signalé cinq lampes trouvées par Archambeau entre 1887 et 1895, «dans la sépulture d'une prêtresse d'Isis», découverte ancienne rappelée par J. Baradez.[80] Nous n'avons pu retrouver d'exemplaire de l'opuscule d'origine et donc savoir en tout certitude ce qui permettait d'identifier le statut de la défunte (probablement un sistre).

1.8. *Tête d'Harpocrate (?) (fig. 7)*

En 1921, près du parc Bocquet, on découvrit une tête d'Harpocrate dans une cachette, avec la statue d'Isis (1.5). Au musée de Cherchel.[81] Tête d'enfant en marbre, h.: 0,15 m. Les cheveux forment au-dessus du front une touffe serrée par un cordon; et tombent sur les côtés en grosses torsades qui cachent les oreilles. Style très médiocre. Une coiffure semblable s'observe sur un bronze de Berrouaghia, antique *Thanaramusa castra*,[82] pour lequel Wuilleumier avait avec raison exclu tout caractère isiaque.[83] Les mèches réunies sur le sommet du crâne sont typiques de l'enfance, et l'ensemble fait penser à un Éros. Ce n'est que parce que cette tête a été trouvée avec une statue d'Isis que l'on a pensé à un Harpocrate, ce qui est probable mais non certain, le type n'étant pas vraiment caractéristique.

---

[78] Apulée, *Meta.*, XI, 10.

[79] De nombreuses stèles d'Algérie montrent des défuntes en costume de prêtresses de Cérès. Revêtir les défunts du costume de prêtre du dieu qu'ils vénéraient (Saturne pour les hommes, Cérès pour les femmes) était sans doute un moyen de leur préparer un au-delà plus favorable.

[80] Elisa Archambeau, *Sur la nécropole païenne de Julia Caesarea de 1887 à 1895* (Sarlat, 1916), cité par J. Baradez, «Nouvelles fouilles à Tipasa dans une nécropole païenne», *Libyca, a/é* V (1957), p. 205.

[81] Albertini, *BCTH* (1923), p. CXXI, n°3; Durry, *Musée de Cherchel. Suppl.*, p. 95 et pl. X, fig. 3; Gsell, *Cherchel*, p. 79.

[82] Gsell, *Atlas*, XIV, 58, et *addenda.*

[83] Attribué au Musée d'Alger par le Gouvernement Général en 1907, n°1054. Salle des bronzes, IMI 0065. P. Wuilleumier, *Musée d'Alger, Suppl.* (1928), p. 70 et pl. VIII, 1.

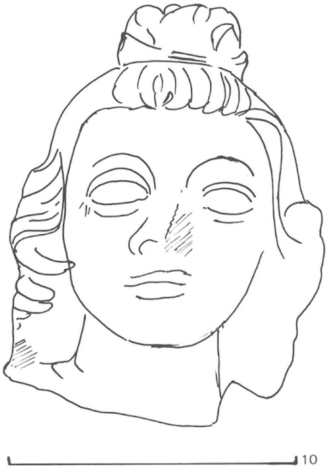


Fig. 7. *Caesarea.* Tête d'Harpocrate (?) (1.8)

1.9. Uræus *en pierre (fig. 8)*
Uræus en pierre[84] qui a pu être dressé sur un autel.[85]

1.10. *Sistre(s) (fig. 9)*
En 1888, Waille signalait que l'on avait trouvé à Cherchel plusieurs sistres, «actuellement conservés au Musée».[86] Le seul sur lequel nous ayons quelque détail est un sistre trouvé, selon Gsell, dans une sépulture et conservé au Musée de Cherchel.[87]

1.11. *Lampes à décor isiaque.*
a) Sérapis coiffé du *modius*, de profil à gauche, tête radiée.[88]
b) Au Musée de Cherchel.[89] Isis en buste de face (coiffure en perruque égyptienne, chiton laissant découvert le sein gauche); derrière elle, un croissant de lune.

---

[84] Gauckler, *Musée de Cherchel*, p. 87, pl. II, fig. 2; Gsell, *Cherchel*, p. 38.

[85] Hypothèse de P. Gauckler qui cite des monnaies de Juba II (Müller, *Numismatique*, III, p. 105, nn°47–49).

[86] Waille, *CRAI* (1888), p. 249.

[87] Gauckler, *Musée de Cherchel*, p. 155, pl. XX, 1; Gsell, *Cherchel*, p. 63.

[88] Cf. p. 318, Annexe III, Bussière, n°2112.

[89] D'après une fiche du *LIMC*.

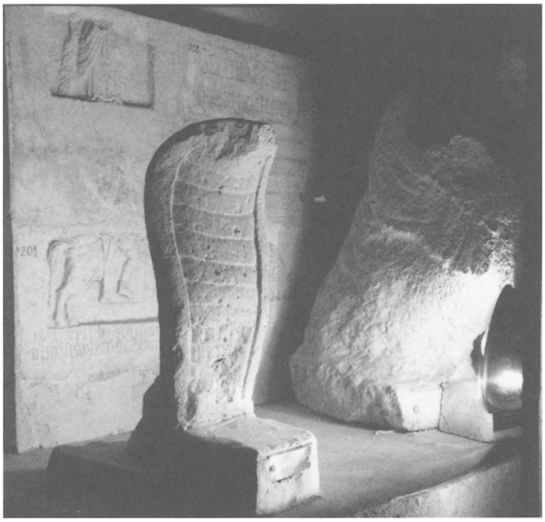


Fig. 8. *Caesarea. Uræus* de pierre (1.9), d'après S. Gsell, *Cherchel* (1952), p. 38

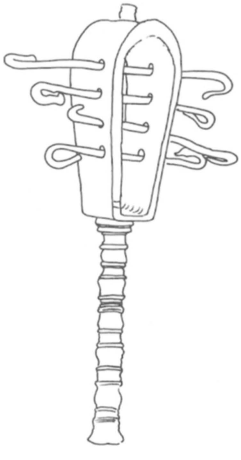


Fig. 9. *Caesarea.* Sistre de bronze (1.10)

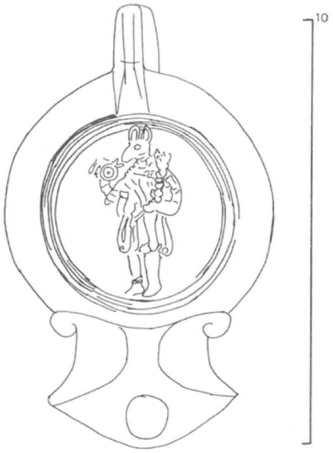


Fig. 10. *Tipasa.* Décor de lampe représentant Anubis (2.)

2. Tipasa: *Deux lampes représentant Anubis*

Tipasa,[90] ancienne ville punique, a été promue municipe latin par Claude, puis est devenue colonie sous Hadrien.[91] Contrairement à ce qui a pu être été envisagé, il ne semble pas possible de reconnaître Sérapis dans une tête de marbre provenant du «temple anonyme» découvert près de l'amphithéâtre.[92] Il s'agirait en fait d'une tête de Jupiter d'époque antonine.[93] Finalement, malgré l'ampleur des fouilles menées depuis le XIX^{e} siècle et en dernier lieu par J. Baradez, S. Lancel et M. Bouchenaki, les cultes isiaques ne sont représentés à ce jour à Tipasa que par deux lampes représentant Anubis.

Tipasa, Musée, réserve, n°38/464. Lampe à bec triangulaire à volutes, type Deneauve IV C. Diamètre du médaillon, environ 5 cm. Anubis de face (tête de profil à gauche, tête de chacal, chiton court ceinturé) tient une palme dans la main gauche et un caducée dans la main droite. Marque COPPIRES. Deux exemplaires de l'époque de Trajan.[94]

---

[90] Gsell, *Atlas*, IV, 38.

[91] Gascou, *ANRW* X, 2, p. 156.

[92] Voir S. Lancel, *Tipasa de Maurétanie* (Alger, 1962), p. 26, qui signale également la découverte d'une jambe colossale en marbre dans les environs du «nouveau temple».

[93] R. Budriesi, «Testa marmorea nel Museo archeologico di Tipasa», *BAA* VI (1975–1976), pp. 185–222.

3. Malliana *(El Khemis, ex-Affreville): dédicace à* Sérapis sanctus

El Khemis, ex-Affreville,[95] antique *Malliana* (et non *Zucchabar*),[96] est une petite ville antique dont on sait peut de chose. On y a découvert une dédicace à Sérapis *sanctus* pour la sauvegarde d'un empereur dont le nom a été martelé:[97]

Pro salut[e]/-----/Serapi san[cto]/Q. Caecil[ius]//Tempori----

4. Auzia *(Sour-el-Ghozlane, ex-Aumale): dédicace à une triade syncrétique*

À partir du règne d'Hadrien, *Auzia*,[98] très ancienne bourgade maurétanienne, a reçu en garnison la *cohors I Aelia Singularium.*[99] Une importante agglomération civile s'installa autour du camp, avec une vie municipale active et des élites très romanisées.

Isis et Sérapis ont été évoqués à plusieurs reprises à propos d'une dédicace à une curieuse triade syncrétique.[100]

1 *Pan]thea cornigeri sacris adiuncta Tonantis,*
Q]uae Libycis Maurisque simul venerabilis oris
3 *His]etiam colitur te[rr]is, quam Iuppiter Hammon*
Inter]utrumque lat[us] m[e]diam cum Dite Severo
5 *Dex]ter sede tegit hanc p[u]lvinaribus altis*
Sublimi]que dicat solio, divos frequentis
7 ……… *.]ianus, a militiis, de suplice voto,*
……… *.]facie renovam dominamque biformem*
9 *Ded(icatum) pr(ovinciae) CCVII* a. 246

---

[94] Fiche du *LIMC.* Ici, p. 319, annexe III, Bussière nn°92 et 557.

[95] Le lieu de découverte est bien Affreville, antique *Malliana*, et non Miliana, antique *Zucchabar* (Gsell, *Atlas*, XIII, 70, add). La quasi homonymie de la moderne Miliana et de l'antique *Malliana* a causé de nombreuses confusions chez les auteurs modernes.

[96] Gsell, *Atlas*, XIII, 72, add.

[97] *CIL* VIII, 21847 (descr. Purgold) = *SIRIS* 792 = *RICIS* 705/0201. Cf. Mora, *Prosopografia isiaca*, I, p. 512, n°11.

[98] Gsell, *Atlas*, XIV, 105.

[99] N. Benseddik, *Troupes auxiliaires de Maurétanie Césarienne* (1982), pp. 63–64.

[100] *CIL* VIII, 9018 = ILS 4428; Toutain, *Cultes païens*, p. 6; Jarrett, *Epigraphische Studien* IX, p. 218, n. 142; Picard, *Religions*, p. 226. E. Fentress, «Dii Mauri et dii Patrii», *Latomus* 37 (janvier-juin 1978), pp. 511–513.

Le dédicant, dont le nom a presque disparu, a effectué au moins une milice équestre avant 246. Pour E. Fentress, qui a remarqué que sur six *equites* d'*Auzia*, trois ont une carrière militaire, il pourrait s'agir de T. Aelius Primianus,[101] mais cette solution est loin d'être évidente, et, en ce qui nous concerne ici, insuffisante pour rapporter cette inscription à un culte militaire.

L'auteur de ce poème semble faire allusion à un groupe de statuaire ou de peinture, dans lequel la déesse Panthea était représentée assise entre deux autres dieux. *Tonans corniger* qualifie Jupiter Hammon. Pour Toutain,[102] Panthea serait Isis, et enfin le Dis Severus serait Sérapis. Ceci est bien incertain. Pour G.-Ch. Picard,[103] Dis Severus représenterait à la fois le Pluton Africain et Sérapis; Panthea, adorée à *Gigthis* sous le nom de Concordia Panthea, serait une entité complexe dans laquelle se fondraient «très vraisemblablement» Isis, Caelestis et Cérès. Il précise que le syncrétisme était l'un des dogmes essentiels de l'isiasme et un de ceux qui ont le plus contribué à le répandre. Cette solution paraît vraisemblable mais pas encore complètement assurée.

5. Rusippisir *(Taksebt): un sistre*

Taksebt montre des vestiges antiques nombreux.[104] Il s'agissait de l'antique *Rusippisir* (et non de *Rusuccuru*).[105] C'était à l'origine une petite bourgade punique ou punicisée. À l'époque romaine, elle dépendait de *Rusuccuru* (Dellys), municipe de Claude; elle fut romanisée tardivement, sans doute sous Antonin le Pieux. Sistre de bronze, apparemment perdu, dont les dimensions ne sont pas indiquées, découvert en 1892 par P. Gavault et Charles Bourlier dans un *temenos* de tradition punique.[106]

---

[101] Sur T. Aelius Primianus, cf. *CIL* VIII, 9045 = *ILS* 2766 = Pflaum, *Carrières*, pp. 910–912.

[102] Toutain, *Cultes païens*, p. 6.

[103] Picard, *Religions*, p. 226.

[104] Gsell, *Atlas*, VI, 35.

[105] Taksebt est l'antique *Rusippisir*, et non *Rusuccuru*, cf. J.-P. Laporte, «Cap Djinet: une dédicace des *Cissiani* à Sévère Alexandre et l'identification des villes antiques de la côte kabyle», *BCTH*, n.s. 9 (1973), pp. 25–37.

[106] P. Gavault et Ch. Bourlier, *RAf* XXXVII (1893), pp. 130–131.

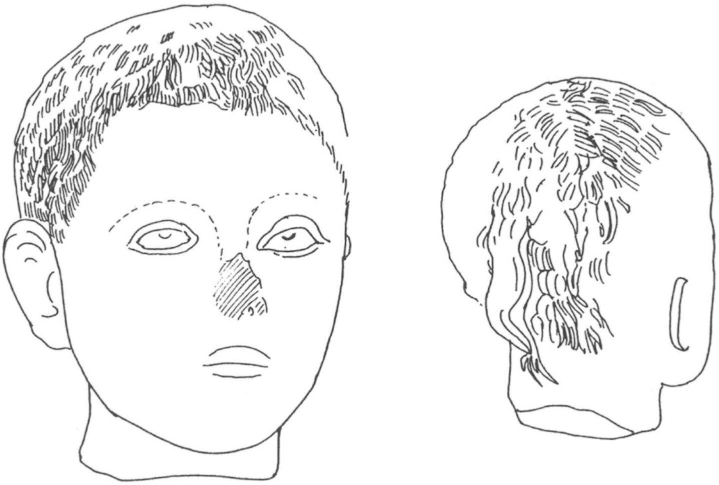


Fig. 11. *Sitifis.* Tête d'enfant à mèche isiaque (6.1)

6. Sitifis *(Sétif)*

Sitifis était une très ancienne ville de Maurétanie.[107] Nerva y déduisit une colonie de vétérans.[108] Les cultes isiaques sont représentés ici par une tête d'enfant, une statuette d'Harpocrate et des lampes dont la plupart ont été signalées à l'occasion de fouilles dans les nécropoles.

6.1. *Tête d'enfant avec la mèche isiaque (fig. 11)*

Tête d'enfant découverte en 1929 à Sétif, sur le terrain de manœuvre de l'armée.[109] Léguée en 1966 par le général Doiselet au Musée Calvet à Avignon et disparue depuis.[110] Probablement en marbre, en état assez bon. Il s'agit d'un portrait de bonne qualité. C'est celui d'un tout jeune garçon, de six à sept ans, sans doute, aux traits pleins, encore enfantins. La coiffure, dégageant le front, les oreilles et la nuque, couvre le crâne d'une calotte de mèches courtes. Une longue mèche naît de l'arrière du crâne et retombe bas sur la nuque;

---

[107] Gsell, *Atlas*, XVI, 364.

[108] Gascou, *ANRW* X, 2, p. 166.

[109] Ce terrain de manœuvre s'étendait au-delà de la «porte de Bougie», au nord de l'enceinte qui prolongeait la citadelle byzantine vers le Nord et vers l'Est, à l'intérieur de laquelle les cantonnements des troupes françaises avaient été construits.

[110] G. de Löye, «Nouvelles acquisitions des Musées de province», *RLouvre* (1972), p. 253, fig. p. 254. F. Baratte, «Deux portraits d'enfants isiaques», *RA* (1993), pp. 101–110, fig. 3.

on reconnaît la mèche qui, assimilant l'enfant à Horus, le consacre à Isis.[111] F. Baratte place cette tête aux environs de 230 apr. J.-C.

6.2. *Statuette d'Harpocrate (fig. 12)*

Découverte en 1936 à Sétif. Donnée au Musée de Constantine.[112] Figurine de bronze à belle patine verte, h. 8,2 cm; fonte pleine. Harpocrate, jeune adolescent nu, est coiffé du *pschent*. Les cheveux bouclés sont ramenés en arrière et recouvrent la nuque. Deux petites ailes s'accrochaient à l'épaule. Celle de droite, seule conservée, est longue de 1,5 cm; son extrémité est recourbée. L'attitude montre un déhanchement: le corps s'appuie sur la jambe droite tandis que le genou gauche est légèrement fléchi. Les pieds sont mutilés. L'avant-bras est replié, la main dirigée vers le visage, et l'index étendu s'appuie contre la bouche. Le coude droit s'appuie sur un étai fixé en haut de la cuisse droite, ceci probablement afin de faire équilibre à la masse de métal qui se trouve du côté gauche. Le bras gauche en effet tient une corne d'abondance et sur le bras, s'enroule une nébride. On voit une petite excroissance de métal à la hauteur du genou.

6.3. *Sétif. Lampes diverses*

Sétif, et notamment ses nécropoles, a livré au moins dix lampes à décor isiaque appartenant à cinq types différents.[113]

a) Sérapis de profil à gauche

–1 Sétif, nécropole, tombe B III 20. Sétif, Musée, réserve. Lampe à bec rond type Deneauve VII D. Sérapis en buste de profil à gauche (*modius*, barbe, cheveux bouclés sur les épaules, drapé). Première moitié du III^e^ siècle.[114]

–2 Sétif, nécropole.[115] Lampe type Deneauve XI A. Salomonson G.2. Production africaine. Deuxième quart du III^e^ siècle. Buste de Sérapis à gauche. Surmoulage manifeste de la lampe Deneauve n°823 (EX OF MAVRICI). Le marli est décoré par douze oves

---

[111] Voir la bibliographie de cette mèche donnée par F. Baratte, *loc. cit.*, p. 104, note 10 et suivantes.

[112] A. Berthier, «Une statuette d'Harpocrate», *BSHS* 1 (1941), pp. 135–137.

[113] Ces lampes sont citées par J. Bussière et/ou décrites par des fiches du *LIMC*.

[114] Fiche du *LIMC*. Cf. p. 317, Annexe III, Bussière n°3128.

[115] R. Guéry, *La nécropole orientale de Sitifis, Sétif, Algérie, fouilles de 1966–1967* (1985), p. 33.

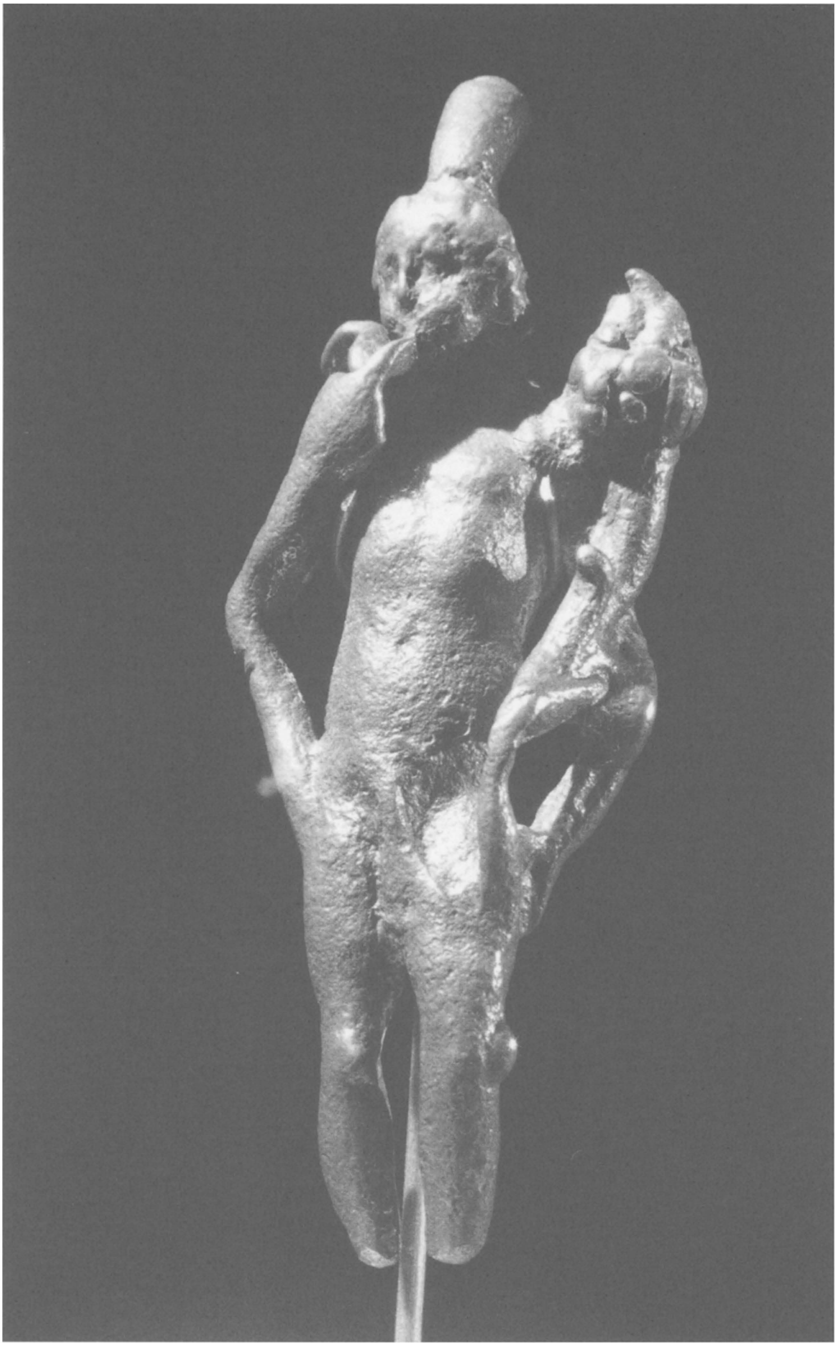


Fig. 12. *Sitifis*. Statuette d'Harpocrate en bronze (6.2)

de part et d'autre de la queue, la cuvette cerclée de chevrons et le bec rattaché au marli par des stries verticales. Décors flous très estompés. Sans marque, queue pleine. Première moitié du IIIe siècle.[116]

–3–4 deux autres exemplaires. Première moitié du IIIe siècle.[117]

b) Sérapis de profil à droite

–5 un exemplaire. Milieu IIe siècle au milieu IIIe siècle.[118]

c) Isis-Fortuna

–6–7 Sétif, nécropole, tombe A 148. Exemplaire proche, tombe B III 51. Sétif, Musée, réserve. Lampe type Deneauve VII A. Isis Fortuna, de trois-quarts à gauche (drapée), *cornucopia* contre l'épaule gauche, tient le gouvernail de la main droite. Marque C. OPPI RES peu lisible.[119] Première moitié du IIIe siècle.

d) Isis et Sérapis en buste

–8 Sétif, nécropole, tombe A 130. Sétif, Musée, réserve. Lampe type Deneauve VIII C. Isis et Sérapis en buste. Isis en buste de profil à droite (tunique à manches, guirlande de fleurs sur l'épaule droite, cheveux en chignon, *taenia*, nœud isiaque). Marque CHEL.LAN. Entre 225 et 275.[120]

–9 Sétif, nécropole, tombe A 229. Sétif, Musée, réserve. Lampe à bec cordiforme, type Deneauve VIII B. L. 9,1 cm; 6,6 cm. Sarapis en buste de profil à droite (barbe, *modius*). Isis (coiffure isiaque, cheveux tirés en arrière) en buste de profil à droite se tient devant lui et le recouvre à moitié. Devant elle, l'extrémité d'une *cornucopia* surmontée d'un emblème isiaque. Milieu IIe–milieu IIIe siècle.[121]

e) Harpocrate, Isis, Anubis

–10 Sétif, nécropole. Sétif, Musée, réserve. Lampe type Deneauve VII. L. 12,9 cm; diam. 9,4 cm. Harpocrate, Isis, Anubis.

---

[116] Fiche du *LIMC*. Cf. p. 317, Annexe III, Bussière, n°3129.

[117] Cf. p. 317, Annexe III, Bussière, nn°3130 et 3131.

[118] Cf. p. 317, Annexe III, Bussière, n°3531.

[119] Fiche du *LIMC*.

[120] Fiche du *LIMC*. Cf. p. 318, Annexe III, Bussière, n°3517.

[121] Fiche du *LIMC*. Cf. p. 318, Annexe III, Bussière, n°3683.

Harpocrate de face hanché à droite (nu, coiffure égyptienne, corne d'abondance sur le bras gauche). Isis de face (coiffure égyptienne, chiton à manches courtes, himation barrant la poitrine) tient une couronne dans la main droite et lève un sistre de la gauche. Anubis de face, tête de chacal de profil à gauche (chiton court ceinturé), palme (?) sur l'épaule droite, main droite levée. Marque ISINIMIMARTINIIS. Datation: 50–100 apr. J.-C.[122] Si cette datation est exacte, il s'agit d'un des plus anciens vestiges isiaques postérieurs à Juba II en Maurétanie césarienne.

B) *Numidie*

En Numidie, les attestations isiaques sont un peu plus nombreuses, même s'il faut écarter du dossier isiaque une mosaïque trouvée à *Lambiridi*, à 11 km au sud de Batna.[123] Elle avait été interprétée par Jérôme Carcopino comme un monument hermétiste. Cette opinion a été longtemps retenue.[124] Le Glay, notamment, pensait que la défunte Cornelia Urbanilla, qui portait le nom mystique d'Euterpius et les hermétistes de *Lambiridi* avaient pu appartenir à une confrérie démétrio-isiaque.[125] Cette opinion a été définitivement écartée par François Chamoux, qui a identifié le patient au prince Perdiccas. La relation de l'image avec la défunte reste obscure.[126] En tout cas, son caractère isiaque disparaît.

7. Cuicul *(Djemila)*

Cuicul était une colonie de vétérans déduits sans doute sous Trajan.[127]

---

[122] Fiche du *LIMC*. Cf. p. 319, Annexe III, Bussière, n°2894.

[123] Wuilleumier, *Musée d'Alger, Suppl.*, pp. 83–84 et pl. XIII, 2

[124] J. Carcopino, *Aspects mystiques de la Rome païenne* (1941), pp. 207–222. Picard, *Religions*, pp. 228–231. Le Glay, *Les religions orientales dans l'Afrique ancienne d'après les collections du Musée Stéphane Gsell* (Alger, 1956), pp. 26–29, fig. 6.

[125] Pour D. Levi, «Mors voluntaria, mystery cults on mosaics from Antioch», *Berytus* VII (1942), pp. 19–55, pl. I–VII, la mosaïque de *Lambiridi* aurait illustré la doctrine gnostique née en Égypte et très influencée par les cultes isiaques.

[126] Fr. Chamoux, «Perdiccas», dans *Hommage Albert Grenier*, Coll. Latomus 58 (Bruxelles, 1962), pp. 386–396. G.-Ch. Picard, *La civilisation de l'Afrique romaine*, Études Augustiniennes (Paris, 1990), p. 212, n. 4: «Peut-être a-t-on seulement voulu suggérer qu'Urbanilla [la défunte] n'avait pu être sauvée même par Hippocrate».

[127] Gsell, *Atlas*, XVI, 233. J. Gascou, *La politique municipale de l'Empire romain en Afrique proconsulaire de Trajan à Septime Sévère* (Paris-Rome, 1972), pp. 108–115 et *id.*, *ANRW* X, 2, p. 177.

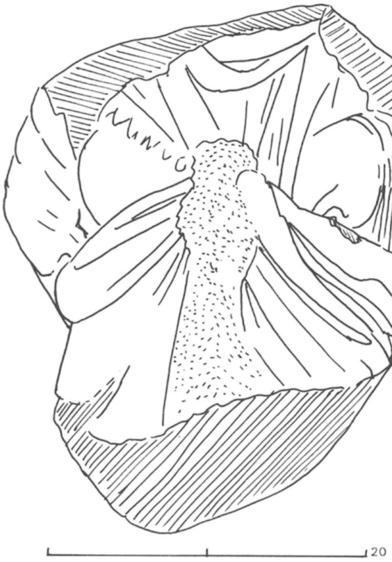


Fig. 13. *Cuicul.* Torse d'une statue d'Isis en marbre (7.2)

7.1. *Dédicace à Sarapis Auguste*

Base de calcaire, ou dé d'autel, trouvée devant un arc à l'entrée de la ville.[128]

H. 0,76 m; l. 0,59 m; ép. 0,53 m; h.l.: 6 cm: *Sarapidi/Aug(usto).*

7.2. *Petite statue d'Isis (fig. 13)*

Devant le Musée de Djemila. Fragment de statuette féminine, en marbre, h. 0,34 m.[129] Il ne reste qu'une partie du buste, vêtu d'un chiton à manches et d'un himation noué entre les seins en «nœud isiaque», mutilé mais bien reconnaissable. Sur le sein droit, on remarque les franges du grand manteau (ou châle) noir qui avait ébloui Lucius.[130]

---

[128] *CIL* VIII, 20147; Poulle, *RSAC* 24 (1886–7), pp. 189–190, n°73 (descr. Purgold) = *SIRIS* 791 = *RICIS* 704/0501.

[129] Cliché *LIMC*, ANFG/AL62. Vue par C. Lochin (*LIMC*) devant le Musée de Djemila.

[130] Nous retrouverons ces franges sur le manteau de l'Isis de Lambèse 11.5, cf. figure 18.

7.3. *Médaillon représentant Sérapis*

Musée de Djemila. Médaillon (ou épreuve de moule de lampe?) en terre cuite. Sérapis en buste (*modius*, tête radiée, drapé, bandelettes verticales sur les épaules).[131]

7.4. *Lampes à décor isiaque*

a) Décor représentant Isis et Sérapis
Musée de Djemila. Inv. 1229 (99 au crayon). 0,086/0,057 m. Sarapis en buste de profil à droite (*taenia, modius*, barbe, drapé), sceptre contre son épaule. Isis de profil à gauche, diadème (avec *uraeus*?), drapée.[132]

b) Décor représentant le baiser d'Hélios à Sérapis. IV^e^–V^e^ siècles.[133]
Si cette datation est exacte, ce serait le document le plus récent de toute la région.

8. Tiddis *(Tiddis)*

La petite cité antique de *Tiddis*, qui dépendait de *Cirta*, a été dégagée et mise en valeur par André Berthier qui n'y signale pas de traces de cultes isiaques.[134] Ils y sont cependant attestés explicitement par une intaille et des lampes. On pourrait s'interroger sur le relief creusé dans le piédroit d'une porte de la ville qui représente le buste d'un dieu coiffé d'un *modius*,[135] motif également trouvé sur une porte de *Rapidum*, mais il peut s'agir d'un génie de la porte.[136] Plusieurs petits objets isiaques y ont été signalés.

8.1. *Isis Fortuna sur une intaille*

Au Musée de Constantine. Intaille sur calcédoine sombre. H. 1 cm; l. 0,8 cm.[137]

---

[131] Fiche du *LIMC*, ANFG/AL127. Signalement C. Lochin.

[132] Fiche du *LIMC*. Signalement C. Lochin.

[133] Cf. p. 318, Annexe III, Bussière, nn°4368 et 4369.

[134] Gsell, *Atlas*, XVII, 89. A. Berthier, «Tiddis, antique cité de Numidie», *Mém. AIBL*, n.s., t. XX (2000), p. 353, n'en mentionne aucune parmi les lampes païennes; pas plus de mention d'Isis ou de Sérapis pp. 430-434 à propos des cultes orientaux.

[135] Bas-relief dans un cadre saillant. Calcaire. H.: 1/0,60/050 m environ; h. du relief 0,43 m. Sérapis (?) en buste, de face, *modius* entouré d'un bourrelet de tissu à la base, cheveux longs, barbe, tunique, himation sur les épaules (fiche du *LIMC*).

[136] J.-P. Laporte, *Rapidum. Le camp de la Cohors II Sardorum en Maurétanie césarienne* (1989), p. 182, fig. L'inscription gravée sur la pierre de *Rapidum* commence par G.P.A.S. à développer soit en *G(enio) p(agi)*, soit en *G(enio) p(ortae)*.

[137] Fiche du *LIMC*.

8.2. *Lampes à décor isiaque*

a) Tiddis, château d'eau. Musée de Constantine, réserve. Lampe de terre cuite, représentant Sarapis (non décrit).[138]

b) Sarapis, buste à gauche.
Tiddis, quartier des potiers. Constantine, Musée, n° 455 B. Lampe à bec rond, type Deneauve VII B, diam. 8 cm. Sarapis, en buste, de face; tête de profil à gauche (barbe, chevelure abondante, *modius*). 100–150 apr. J.-C.[139]

c) Sarapis, buste de face.
Tiddis, quartier des potiers. Constantine, Musée, n° 454. Lampe de terre cuite à bec rond, type Deneauve VII B. Diamètre environ 9 cm. Sarapis. Buste de face, tête de profil à gauche (barbe, chevelure abondante, *modius* fragmentaire entouré d'un linge).[140] Derrière lui, une houlette?

d) Tête d'Anubis de profil à gauche. Entre 57 et 119.[141]

9. Cirta *(Constantine)*

Longtemps ville importante et même capitale de la Numidie, *Cirta* fut ensuite la capitale de la Confédération cirtéenne (dissoute vers 260).[142]

9.1. *Temple de Sérapis* (fanum Sarapis)
La présence d'un temple de Sérapis à *Cirta* est attestée, à propos de coupes qui y avaient été dérobées par des chrétiens au début du quatrième siècle, par la *Gesta apud Zenophilum.*[143]

9.2. *Épitaphe de Iulia Sidonia, prêtresse d'Isis*
Autel trouvé au Coudiat, portant une patère sur le côté gauche, et une situle sur le côté droit.[144] Au musée de Constantine. La face principale porte l'inscription:

---

[138] Fiche du *LIMC.*

[139] Fiche du *LIMC.*

[140] Fiche du *LIMC.*

[141] Cf. p. 319, Annexe III, Bussière n°115.

[142] Gsell, *Atlas*, XVII, 126. Gascou, *Politique municipale* (1972), pp. 111–115.

[143] *Gesta apud Zenophilum*, dans Ziwsa, édition de saint Optat (1893), p. 193: *Zenophilus, v.c. consularis Nundinario dixit: quid aliud putas ex his esse quaerendum? Nundinarius dixit: de cupis fisci, quis illas tulit. Zenophilus, v.c. consularis Nundinario dixit: quas cupas? Nundinarius dixit: in templo Serapis fuerunt et tulit illas Purpurius episcopus; acetum quod habuerunt, tulit illum Sivanus episcopus, Dontius presbyter et Lucianus.* P. 195: *Zenophilus v. c. consularis Saturnino et Victor dixerunt: nihil de fano Sarapis sublatum est? Saturninus et Victor dixerunt: Purpurius tulit cupas et Silvanus presbyteri et Lucianus diaconus tulerunt acetum.*

[144] A. Grenier, «Deux inscriptions métrique d'Afrique», *MEFR* XXV (1905), pp.

1 *D(is) M(anibus). Memoriae*
Iulia Sidonia Felix/de nomine tantum
3 *Cui, nefas, ante diem ruperunt stemina Parcae*
Quam procus, heu, nuptiis Hymeneos, contigit ignes:
5 *Ingemuere omnes, Dryades doluere puellae,*
Et Lucina facis demerso lumine flevit,
7 *Virgo quod et solum pignus fueratque parentum.*
Memphidos haec fuera divae sistrata<e> sacerdos
9 *Hic tumulata silet aeterno munere somni.*
V(ixit) a(nnis) XVIIII, m(ensibus) IIII, d(iebus) XIII,
11 *H(ic) s(ita) e(st)*

On se reportera au commentaire très poussé de Grenier. Celui-ci considère le *e* de *sistratae* comme une erreur de lapicide, car la métrique exigerait à cet endroit une syllabe brève. Il a regroupé *Memphidos* et *divae*, ce qui désigne clairement Isis, l'Égypte étant désignée ici par sa capitale, suivant une coutume grecque. Par ailleurs, la défunte est désignée comme *sistrata sacerdos*, prêtresse porteuse du sistre. Autre hellénisme au vers 7: *stemina* pour *stamina* (*Parcarum*), du Grec *stèmoon.*

Tant ces hellénismes que le *cognomen Sidonia* pourraient rapporter à une famille d'origine orientale. Cependant, avec Grenier, on peut y voir plus simplement une traduction du philhéllénisme et de la culture grecque de l'aristocratie locale.

9.3. *Second exemplaire de la même épitaphe*

Trouvée dans la rue à droite du palais d'Ahmed Bey. Vue par Albertini.[145] Maintenant perdue. Fragment de base de calcaire portant un second exemplaire mutilé de la même inscription.

> *[Memphidos hae]c fuit/[divae] sistra/[ta sa]cerdos/[Hic tu]mula[ta//silet aeter]n[o munere somni --]*

9.4. *Tête d'Harpocrate (fig. 14 A)*

Trouvée à Constantine.[146] Tête de calcaire tendre à grain très fin. H. 0,18 m, bien décrite par Doublet: «La tête est entièrement peinte: elle porte encore quelques traces d'ocre jaune sur les cheveux, de

---

63–72. Cf. Plessis, *Recueil d'épitaphes*, pp. 285–289; *AE*, 1905, 107; Vars, *RSAC* 38 (1904–5), pp. 190–197; Pflaum, *ILAlg.*, II, 2, 809, avec les références aux publications antérieures = Bucheler-Lommatzsch, *CLE*, Suppl. 1997 = *SIRIS* 789 = *RICIS* 704/0401; cf. Mora, *Prosopografia Isiaca*, p. 514, n°24.

[145] *ILAlg.*, II, 2, 810 = *SIRIS* 790 = *RICIS* 704/0402.

[146] G. Doublet et P. Gauckler, *Musée de Constantine*, p. 96 et pl. VII, 5.

carmin sur les lèvres, de noir au fond des prunelles. La figure, très grosse, un peu bouffie, est expressive. Les yeux, bien ouverts, sont bien vivants: le sourire est franc et anime toute la physionomie. De larges boucles encadrent gracieusement le visage et viennent ensuite retomber sur le cou, tandis qu'au sommet de la tête, les cheveux, réunis en touffe compacte et serrés par un large ruban, forment une calotte cylindrique[147] d'un aspect fort original». Contrairement à ce que nous avons évoqué plus haut à propos de deux têtes d'enfants, probablement des Éros, de *Caesarea* et de *Thanaramusa castra*,[148] il ne s'agit pas ici d'une coiffure enfantine, mais bien, semble-t-il, d'une coiffure égyptisante.

9.5. *Harpocrate accroupi, sur une amulette (fig. 14 B)*

Figurine en terre cuite recouverte d'un enduit bronzé, représentant un Harpocrate assis ou accroupi, nu, main droite sur le genou, main gauche à la bouche.[149]

9.6. *Harpocrate debout, sur une amulette (fig. 14 C)*

Figurine en terre cuite recouverte d'un enduit bronzé, représentant un personnage debout, coiffure égyptienne, drapé, *cornucopia* contre le bras gauche, index de la main droite porté au menton. H.: 0,033 m.[150]

9.7. *Lampes à décor isiaque*

a) Sérapis ou Sol.
   Musée de Constantine, Inv. 703.B. Origine non précisée (Constantine?). Fragment de lampe en terre cuite. Lampe à canal ouvert, type Deneauve VIII; h. 0,085 m. Sérapis ou Sol en buste de profil à gauche (*modius*, tête radiée).[151] Compte tenu du *modius*, il doit s'agir plutôt de Sérapis.
b) Sérapis en buste, à gauche.
   Provenance Sidi M'cid, Constantine. Sérapis coiffé du *modius*, profil à gauche, tête radiée. Premier quart, voire milieu du III^{e} siècle.[152]

---

[147] Doublet a sans doute raison contre Berthier, *BSHS* 1 (1941), p. 137, qui voyait là un *calathos*.

[148] Voir ci-dessus, pp. 256–257.

[149] *RSAC* 18 (1876), p. 277, n°198 (deux figurines sous le même numéro). *RSAC* 38 (1904), p. 349, n°260. Nous donnons ici des dessins pris sur des clichés du *LIMC* AL/267.

[150] *RSAC* 38 (1904), p. 349, n°261. Dessin à partir d'un cliché du *LIMC*.

[151] Description d'après une fiche du *LIMC*, 1978/14/14–1989.

[152] Cf. p. 318, Annexe III, Bussière, n°3291.

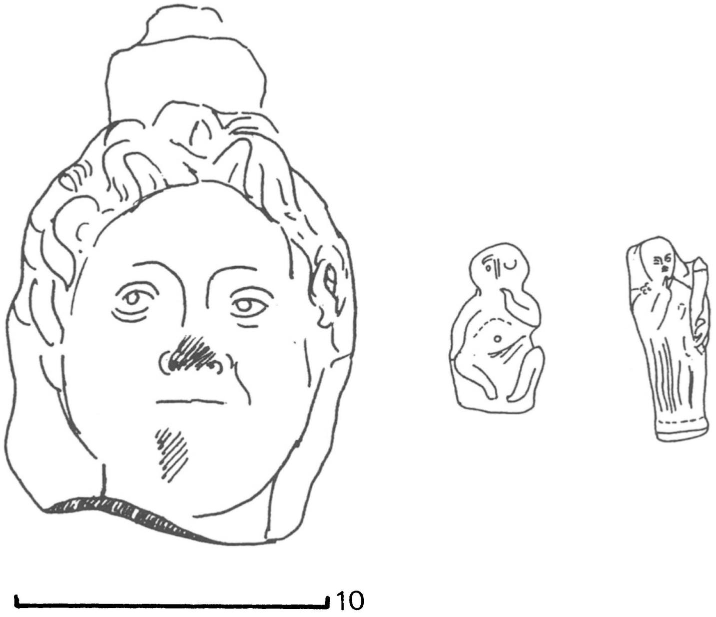


Fig. 14. *Cirta*. Menus objets au Musée
A. Tête d'Harpocrate en calcaire (9.4)
B. Harpocrate accroupi, une amulette de terre émaillée (9.5)
C. Harpocrate assis, amulette de terre émailée (9.6)

10. Rusicade *(Skikda, ex-Philippeville)*

Rusicade, ancien port punique, fut rattachée ensuite à la Confédération cirtéenne puis colonie sans doute sous Trajan.[153]

10.1. *Petite tête de Sérapis en marbre (fig. 15 A)*

Tête de Sérapis, au musée «depuis plus de 30 ans» (en 1898),[154] décrite par Gsell: «Marbre, h. 0,18 m. Une médiocre tête barbue est surmontée d'un débris de boisseau et encadrée de longs cheveux, tombant en mèches symétriques sur le front et de chaque côté du visage. Cette tête n'a été qu'ébauchée: la barbe, les yeux et la bouche sont à peine indiqués. La manière dont les bords du cou sont taillés

---

[153] Gsell, *Atlas*, VIII, 196; Gascou, *Politique municipale* (1972), pp. 111 115; *id.*, *ANRW* X, 2, p. 178.

[154] St Gsell, *Musée de Philippeville* (1898), p. 53, et pl. V, fig. 3. Kater-Sibbes, *Sarapis Monuments*, p. 140, n°762. Le contenu du Musée de Philippeville a malheureusement disparu en grande partie, notamment tous les petits objets, pendant la guerre d'Algérie, le local ayant été réquisitionné par l'Armée française.

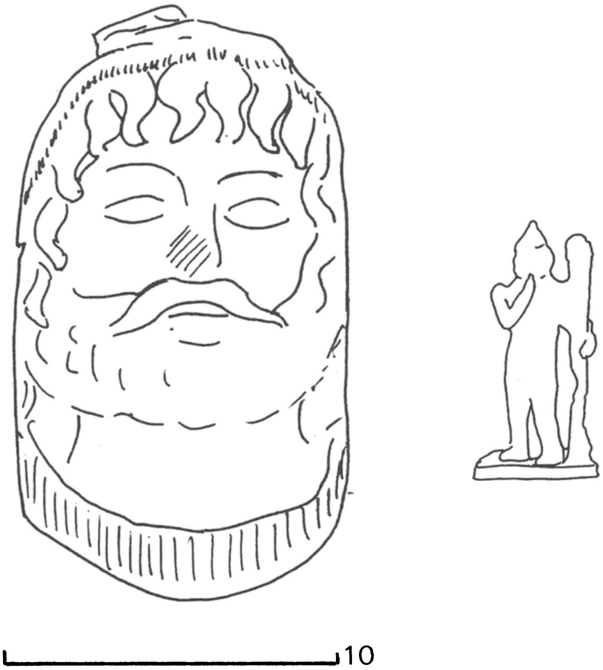


Fig. 15. *Rusicade*
A. Petite tête de Sérapis en marbre (10.1)
B. Statuette d'Harpocrate en bronze (10.2)

montre qu'elle devait être placée à l'intérieur d'une mortaise ronde, sur un corps fait d'un autre morceau de marbre».

10.2. *Statuette d'Harpocrate en bronze (fig. 15 B)*
Provenant de Philippeville, déposée au Musée de Constantine.[155] Statuette de bronze en fonte pleine, haute à l'origine de 6 cm. La partie basse (socle, pieds, bas de la *cornucopia*) a disparu, et la hauteur est réduite à 4,8 cm. Harpocrate de face (bonnet phrygien, *uræus*?), nu, main gauche à la bouche, *cornucopia* sur le bras droit, drapé dans l'himation. «Le dieu, coiffé comme la tête d'enfant précédemment décrite[156] a un doigt de la main droite sur la bouche et tient dans la main gauche une corne d'abondance».

---

[155] Doublet et Gauckler, *Musée de Constantine*, p. 104 et pl. X, n°7. Il doit s'agir de la statuette (?) d'«Harpocrate en bronze, fruste. C(ollection) Costa» signalée dans le *Catalogue du Musée archéologique du Musée de Constantine* = *RSAC* 18 (1876), p. 284, n°262. Fiche et cliché de l'état actuel de la statuette au *LIMC*.

[156] Ici, n°9.4, tête d'Harpocrate.

11. Lambaese *(Lambèse)*

La *Legio III Augusta* fut installée en 115 à Lambèse qui devint le centre militaire de l'Afrique romaine. Les vétérans formèrent une agglomération civile qui se structura peu à peu, pour obtenir le statut de municipe sous Marc Aurèle et devenir colonie au milieu du III^e^ siècle.[157] Les vestiges, très étendus, ont fait l'objet de fouilles extensives. La vie religieuse était à la fois intense et très diversifiée.[158] Le culte d'Isis et de Sérapis y est bien attesté,[159] mais il y occupait une place très secondaire.

11.1. *Un temple à Isis et Sérapis (II^e^–III^e^ siècles) (figs. 16–17)*

L'existence d'un temple isiaque à Lambèse était connue par plusieurs inscriptions,[160] jusqu'à ce qu'on le retrouve en 1949,[161] dans un quartier religieux contigu au «camp de 81». Il est resté longtemps inédit, à part de simples mentions.[162] Le Glay l'a décrit enfin en 1994.[163] Construit en bordure de la voie dallée dite Septimienne qui relie le camp légionnaire au centre de la ville, il voisinait une fontaine monumentale (*septizonium*). On voyait également à proximité un temple de Neptune, dont il formait comme l'extrémité septentrionale,[164] un sanctuaire de la *dea Africa*,[165] et même un *Mithraeum*.[166]

---

[157] Gsell, *Atlas*, XXVII, nn°222–224; Gascou, *Politique municipale* (1972), pp. 152–156 et *ANRW* X, 2, pp. 198 et 315.

[158] M. Le Glay, «La vie religieuse à Lambèse d'après de nouveaux documents», *AntAfr* V (1971), pp. 125–153 (sans témoignage de cultes isiaques); *id., Saturne Africain, Monuments*, t. 2, p. 80, n. 3 avec l'essentiel de la documentation.

[159] *Id.*, «Isis à Lambèse», dans *Hommages à J. Leclant*, III (Le Caire, 1994), pp. 339–360; R. Cid, «El culto a Isis en Numidia: los testimonios del campamento militar de Lambaesis», dans *Isis, nuevas perspectivas*, R. Rubio (éd.) (Madrid, 1996), pp. 47–63.

[160] Ce lieu de culte a été souvent mentionné, soit comme temple de Sérapis, soit comme temple d'Isis (mais rarement pour les deux à la fois) d'après les inscriptions, notamment par R. Cagnat, *Musée de Lambèse* (Paris, 1893), p. 5 et *id., Armée romaine d'Afrique*, 2^e^ éd. (Paris, 1913), p. 352 et *CIMRM* II, p. 21, n°138 E. Seul A. Ballu, *BCTH* (1918), p. CCLXIV a fait allusion, d'après *CIL* VIII, 2630 à un temple d'Isis et de Sérapis (qui restait alors à retrouver).

[161] M. Le Glay, *Les religions orientales dans l'Afrique ancienne* (Alger, 1956), p. 24, n. 42.

[162] *Id., AntAfr* V (1971), p. 125; Wild, *Isis-Sarapis sanctuaries*, p. 1787.

[163] Le Glay, «Isis à Lambèse», pp. 343–346.

[164] Toutain, *Cultes païens*, p. 10.

[165] M. Le Glay, «Encore la *dea Africa*», dans *Mélanges Piganiol* 3 (1988), p. 1236 et «Isis à Lambèse», p. 343.

[166] L. Leschi, *Actes du 2^e^ Congrès Int. Epig. Gr. et Lat.* (Paris, 1953), p. 125; M. Le Glay, *CRAI* (1954), pp. 296sq; *CIMRM*, p. 19, n°138 A.

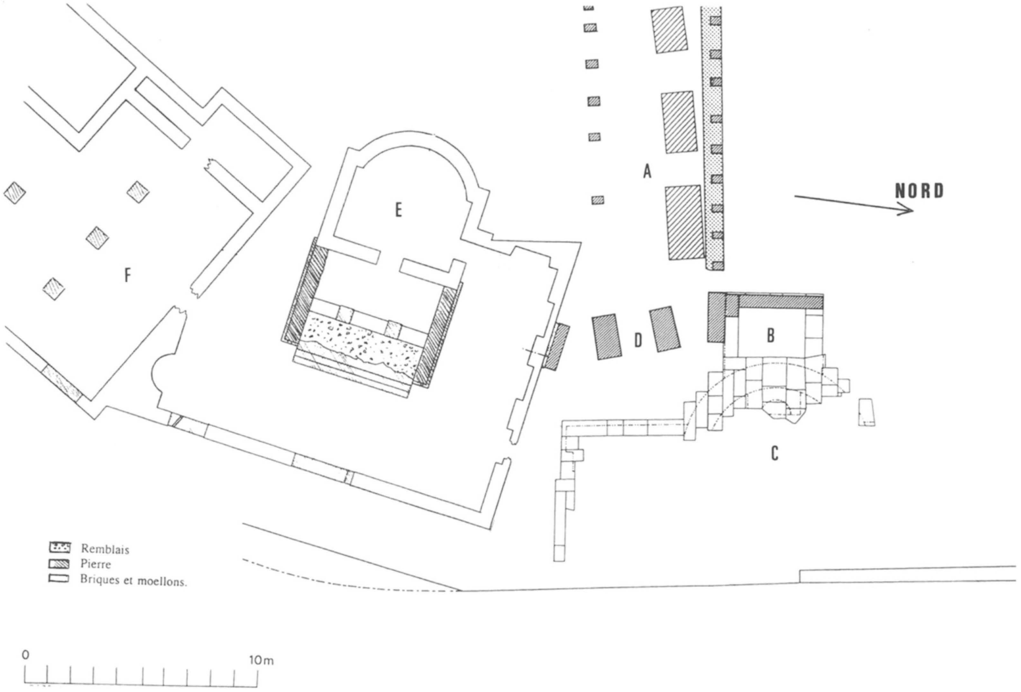

NORD
A
B
C
D
E
F
Remblais
Pierre
Briques et moellons.
0
10m

Fig. 16. Lambaese. Le petit temple d'Isis et de Sérapis et son environnement. Ajustement J.-P. Laporte de plusieurs plans IAM (M. Borély)

A. Soubassement de trois aqueducs parallèles
B. Réservoir répartiteur
C. Fontaine monumentale ornée de statues (*septizonium*)
D. Piles de pierre de taille soutenant la conduite vers le temple E
E. Temple d'Isis et de Sérapis
F. Bâtiment non identifié

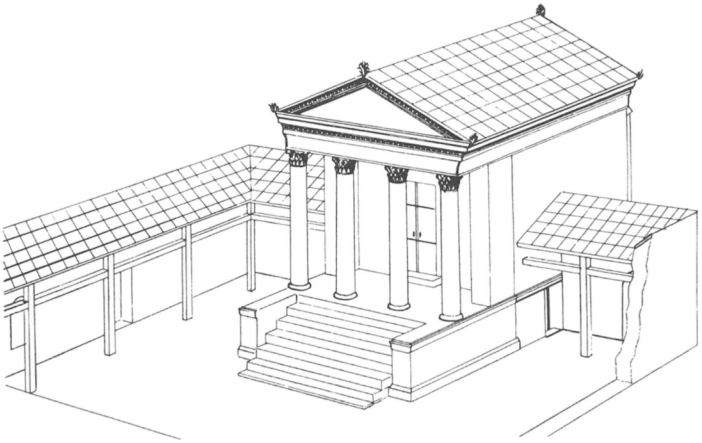


Fig. 17. Lambaese. Restitution du temple, d'après M. Le Glay, *Mélanges J. Leclant* (1994), 1955, p. 355, fig.

Le temple fut construit dans une cour soigneusement enclose, de forme grossièrement trapézoïdale.[167] Il avait fallu trouver un espace entre des constructions déjà élevées. Après avoir pénétré dans la cour, on montait par sept marches à un *pronaos* en pierre (sans doute celui que mentionne l'inscription de 158) de 5,45 m sur 2,12 m. De là, on entrait dans une *cella* de 5,45 m sur 3,11 m prolongée par une grande abside débordante, large de 4,56 m et profonde de 1,57 m, en briques et moellons. C'est là que devaient se trouver les statues de culte.

Le temple se trouve à proximité d'une fontaine publique (*septizonium*) alimentée par trois aqueducs venant de l'ouest.[168] Qui plus est, un diverticule porté par des piles maçonnées se détache du réservoir répartiteur (B) qui précédait la fontaine et vient buter contre le mur du sanctuaire. Il est clair qu'une eau très abondante pénétrait dans l'enceinte du temple, où elle devait être recueillie dans un dispositif qui n'a pas été décrit, soit que la fouille ait été incomplète, soit que les pierres aient été récupérées dans l'antiquité. C'est à lui que nous sommes tentés d'attribuer l'inscription 11.4 qui mentionne la restauration d'un *lacus* et qui est percée d'un trou permettant le passage d'un tuyau ou du griffon d'une fontaine. Ceci rappelle le rôle fondamental de l'eau dans la religion isiaque.

---

[167] 17,50 m sur la voie dallée, 12,90 m pour le mur nord, 12,80 m pour les murs sud et ouest.

[168] M. Janon, «Recherches à Lambèse, II, *Aquae Lambaesitanae*», *AntAfr* VII (1973), pp. 222–241. La fontaine monumentale (décorée de niches et de statues) a été réparée et/ou embellie au moins quatre fois entre les années 220 et 290. Le plan que nous donnons ici en fig. 16 est issu de l'assemblage de plans partiels donnés par Le Glay (pour l'*Iseum*) et Janon (pour la fontaine).

Une Isis (11.5) découverte à proximité pouvait être la statue de culte.[169] Il en était peut-être de même de la statue de Sérapis dont la tête (11.6) a été découverte non loin de là. On peut sans doute lui attribuer également l'ex-voto à Sérapis secourable (11.7) découvert en 1918, toujours dans les parages.

Le «camp de 81» a servi de résidence au légat de la légion au moins jusqu'aux Sévères. Le temple isiaque se trouve à l'angle de ce camp. Ceci permet de lui rapporter l'inscription n°11.3, dédicace à Isis (et Sérapis) par le légat Matuccius Fuscinus,[170] en fonction en 158.[171] Le fait que le légat fournisse des colonnes pour la façade du temple suggère que ce bâtiment avait été construit par ses prédécesseurs les plus immédiats,[172] sans doute sous Hadrien (car la III^e^ légion est arrivée à Lambèse en 115 apr. J.-C.). Le fait qu'au moins deux légats soient intervenus sur ce temple donne aux cultes isiaques à Lambèse une allure à la fois officielle et militaire sur laquelle nous reviendrons plus bas.

11.2. *Mention d'un prêtre à Jupiter Pluton Sérapis*

Conservée dans le «prétoire de Lambèse» au temps du *CIL* (1881).[173] Nous ne savons pas ce que cette inscription est devenue. Reprenons le description de Creuly (*apud* Renier et *CIL*): «Piédestal représentant un petit temple soutenu par deux colonnes; au milieu est une figure à genoux, les mains derrière la tête comme une caryatide [plutôt un Atlas pour Wilmanns], et paraissant faire l'office d'une troisième colonne. Sur le piédestal, on remarque la partie inférieure d'un buste qui avait été taillé dans la même pierre». Sur la frise était gravée l'inscription suivante (h.l. 3 cm):

---

[169] L. Leschi, «L'archéologie algérienne en 1949», *RAf* 94 (1950), p. 203, statue d'Isis. Wild, *Isis-Sarapis sanctuaries*, p. 1787.

[170] *CIL* VIII, 2630 = *SIRIS* 785 = *RICIS* 704/0301.

[171] Inscription 11.3.

[172] Wild, *Isis-Sarapis sanctuaries*, p. 1787.

[173] *CIL* VIII, 2629, d'après Renier, *Recueil*, 1408 et copie Wilmanns = *ILS* 4391 = *SIRIS* 786 = *RICIS* 704/0302; cf. Mora, *Prosopografia Isiaca*, p. 517, n°48.

> *Iovis Plutonis Serapis sacer(dos)*

L'inscription est incomplète; la partie supérieure devait mentionner le nom du prêtre qui avait élevé ce petit monument. On se trouve ici devant un témoignage syncrétique où Sérapis tend à devenir sinon le dieu unique du moins à englober les caractéristiques de Jupiter et de Pluton.[174]

11.3. *Dédicace à Isis et Sérapis pour l'embellissement d'un temple en 158*

Inscription[175] découverte à l'extrémité septentrionale du plateau d'Esculape, au bord de l'escarpement, maintenant perdue. H. 0,87 m; l. 1,37m; h.l. v.1 10 cm; v.2 8 cm; sq. c. 6 cm.

> *[Is]idi et [S]arapi. [L. M]atuccius Fuscinus, leg(atus) Aug(usti)/[pro p]raetore, aedem cum Volteia Cornificia uxore/[et Ma]tuccia Fuscina filia ab antecessoribus/[suis i]nstitutam exaltatam et adiecto/pronao per leg(ionem) III/[colum]nis sua pecunia positis exornavit.*

L. Matuccius Fuscinus était légat de la III^e^ légion Auguste en 158,[176] promis à une brillante carrière.[177] Son épouse Volteia Cornificia n'est pas connue autrement. Leur fille Matuccia Fuscina est mentionnée sur une inscription de 164 à Tivoli.[178] Le même légat fit aussi construire à Lambèse le temple de Neptune et un bâtiment indéterminé.[179] Ici, le légat de la III^e^ légion Auguste fait publiquement acte de piété en faisant embellir le temple d'Isis et de Sérapis. Il fait placer quatre colonnes devant une *cella* surélevée préexistante, à laquelle la légion avait déjà ajouté un *pronaos*. La précision *sua pecunia* paraît rapporter à un culte personnel, tandis que la mention du travail de légionnaires va dans le sens contraire.

---

[174] Sur Pluton Sérapis, cf. *SIRIS* 780 (inscription de Choud el Batel, Tunisie) et *RICIS* *703/0301.

[175] *CIL* VIII, 2630 = 18100, copie Renier et Delamare = *SIRIS* 785 = *RICIS* 704/0303; cf. Mora, *Prosopografia Isiaca*, p. 515, nn°33, 34, 44.

[176] Sur Matuccius Fuscinus, cf. *PWRE* XIV, 2, coll. 2324–2325 n°1 et *Suppl.* XIII, col. 318; B. E. Thomasson, *Die Statthalter der röm. Provinzen NordAfrikas* II (Lund, 1960), pp. 176–177; Le Bohec, *Troisième Légion Auguste*, pp. 125, 384.

[177] L. Matuccius Fuscinus a probablement été *consul designatus* en 158, consul suffect en 159, succédant sans doute à Marcius Avitus (*PIR.* A 217) dans le gouvernement de la Numidie. Il dédia le temple de Neptune fondé en 148 par L. Novius Crispinus (*CIL* VIII, 2653, Lambèse). Le Digeste 27, 5, 7 rappelle une constitution que lui adressa Antonin le Pieux, patron de la colonie de *Thamugadi* (Timgad: *CIL* VIII, 17858) et d'une corporation d'Ostie (*IG* XIV, 249). Il est mentionné également sur d'autres inscriptions de Numidie: *CIL* VIII, 2501, *Calceus Herculis*; 2630, 2637 à Lambèse; *CIL* VIII, 17857, 2360, 17817, *BCTH* (1932–33), p. 308, et enfin *AntAfr* XXI (1985), p. 119 pour *Thamugadi.*

[178] *CIL* XIV, 3596.

[179] *CIL* VIII, 2653 et p. 1739; *BCTH* (1932–33), p. 307, n. 12.

11.4. *Dédicace à Isis* Augusta *par deux édiles (fig. 18)*

Dédicace signalée dans la *groma* (le *praetorium* de jadis) par Wilmanns et revue par Schmidt.[180] Par erreur, le lapicide a répété deux fois le début de la dédicace. Puis il a effacé (incomplètement) les premières lettres *ISIS*. La partie inférieure droite semble avoir souffert depuis la première publication.

> *[[Isis]] Isidi Aug(ustae)/L. Figilius Secundus, Fl(avius) Crispinus/aediles lacum, quod annis IIII/cessaverit, ut saleret curaverunt.*

Dédicace à Isis Auguste par deux édiles qui ont restauré un *lacus* tari pendant quatre ans. Le rôle de l'eau dans les cultes isiaques est important. On a pensé qu'une statue de la déesse pouvait surmonter la fontaine restaurée. La solution pourrait être différente. Le *lacus* est en principe un bassin de recueillement et de puisage des eaux.[181] Certes, on ne sait pas exactement où a été trouvée cette inscription, cependant nous avons vu qu'un diverticule de l'aqueduc amenait de l'eau dans le temple d'Isis et de Sérapis. Sans pouvoir le prouver, nous sommes tentés de penser que cette inscription commémorait la restauration de ce dispositif, soit du diverticule de l'aqueduc, soit de la fontaine monumentale à la disposition du public sur la rue, soit de la vasque ou du bassin qui devait se trouver à l'intérieur du temple. La forme du support épigraphique, percé d'un conduit circulaire sous le texte, fait pencher pour cette dernière solution.[182]

---

[180] *CIL* VIII, 2631 = 18101 = *ILS* 5778 = *SIRIS* 787 = *RICIS* 704/0303. Cf. Mora, *Prosopografia Isiaca*, p. 513, nn°20 et 22.

[181] À Dougga, le sens est étendu à un nymphée qui symbolisait l'aboutissement de l'aqueduc dans la ville. Cf. *Dougga. Fragments d'Histoire. Choix d'inscriptions latines éditées, traduites et commentées (Ier–IVe s.)*, sous la direction de M. Khanoussi et Louis Maurin (Bordeaux-Tunis, 2000), p. 107, inscr. 36.

[182] Cf. Le Glay, «Isis à Lambèse», p. 342.

11.5. *Statue d'Isis (fig. 19)*

Découverte à Lambèse par R. Godet en 1949 près du temple d'Isis.[183] Conservée au Musée de Lambèse.[184]

Statue d'Isis en marbre blanc brisée aux genoux (h. subsistante 1,40 m). La tête de la déesse est recouverte, les épaules sont drapées dans un manteau à franges, noué sur la poitrine par un gros nœud. Au sommet de la tête, subsiste la trace du scellement de trois attributs qui étaient, peut-être, la fleur de lotus et le croissant, caractéristiques de la déesse égyptienne.[185] On note de part et d'autre de la tête les deux grosses mèches de cheveux en rouleaux (anglaises) également présentes sur les deux statues de Cherchel.[186] Isis tenait probablement un sistre dans la main droite (disparue), et dans la main gauche une situle (plutôt qu'une corne d'abondance dont on ne voit aucune trace sur le bras). Une main gauche, très mutilée, a d'ailleurs été retrouvée; elle tient un objet long et arrondi, qui malgré ses mutilations, paraissait bien être l'anse de la situle.[187] II^e^ siècle apr. J.-C.

---

[183] Leschi, *RAf* 94 (1950), pp. 203–204: «trouvé dans l'un des deux petits sanctuaires dont l'un avait vraisemblablement livré une inscription publiée en 1938» (nous n'avons pu identifier cette dernière, qui doit se trouver parmi celles publiées par L. Leschi, *BCTH* (1939), pp. XV–XXVI = *AE*, 1939, 36 à 39). Les édifices, assez bien conservés, qui mesuraient respectivement 14/11 m et 17/15 m sont situés côte à côte et précédés d'un portique ouvrant sur la voie. Sur une autre tête féminine trouvée à proximité du second sanctuaire, on reconnaît, à ses grandes oreilles, la dépouille d'éléphant qui coiffait les effigies de l'Afrique.

[184] Leschi, *RAf* 94 (1950), pp. 203–204; *id.*, «Rapport sur l'activité archéologique au cours des deux dernières années», *BCTH* (1950), pp. 40–41; *FA* IV (1951), n°4020; L. Leschi, *L'Algérie antique* (1952), p. 100; Le Glay, «Isis à Lambèse», pp. 346–347 et fig. 1; *id.*, «Encore la dea Africa», dans *Mélanges A. Piganiol*, 3 (1988), pp. 1233–1239; H. J. Kruse, *Römische Weibliche Gewandstatuen des 2 Jh. n. Chr* (1975), p. 14, n°358 D 60; Eingartner, *Isis und ihre Dienerinnen*, n°89, pl. LVII.

[185] Leschi, *RAf* 94 (1950), pp. 203–204; Le Glay, «Isis à Lambèse», p. 346, pensait à un disque solaire encadré par deux cornes de vaches et surmonté de plumes, antique coiffure hathorique. Nous préférons la solution envisagée par Leschi, plus commune dans la région.

[186] Voir ci-dessus, pp. 264–266, 1.4 et 1.5.

[187] Le Glay, *ibid.*, p. 347. Sur cette situle «en forme de mamelle», contenant du lait (et non de l'eau), cf. ci-dessus, p. 256.

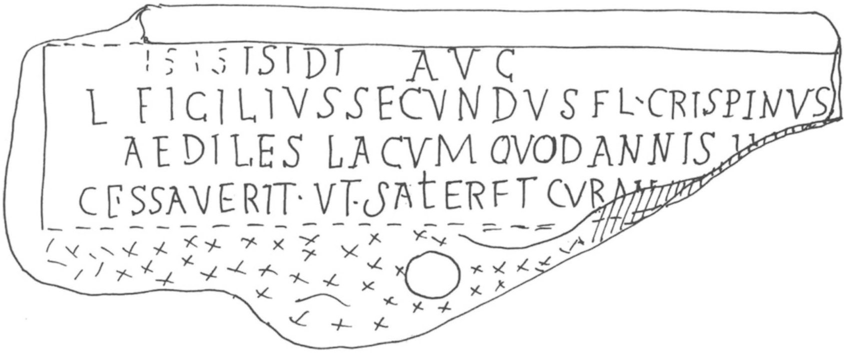


Fig. 18. Lambaese. Dédicace à *Isis Augusta* par deux édiles. Dessin d'après M. Le Glay, *Mélanges J. Leclant* (1994), p. 353

11.6. *Tête de Sérapis (fig. 20)*

Provenant d'une «chapelle» dans le voisinage du *Mithraeum* de Lambèse, selon Kater-Sibbes, probablement renseignée par Le Glay.[188] Il doit s'agir du temple d'Isis et de Sérapis (11.1).[189] Au Musée des Antiquités d'Alger.[190] Marbre; hauteur totale: 0,35 m; hauteur du *calathos*: 0,115 m, diamètre 0,14 m.

11.7. *Dédicace à Sarapis, dieu secourable.*

Cette inscription a été trouvée en 1918,[191] dans le *Mithraeum*,[192] le long de l'avenue, bordée de chapelles, qui conduit au temple d'Esculape, donc non loin du temple isiaque que nous venons d'examiner.

> Θεῶι/ἐπηκόωι/Σαράπιδι.

Sérapis est ici considéré comme dieu secourable. IIe–IIIe siècles.

---

[188] Le Glay, «Isis à Lambèse», p. 347, n°4. Kater-Sibbes, *Sarapis Monuments*, p. 139, n°759.

[189] Le Glay, *Religions orientales*, p. 22.

[190] Ch. Picard, *Manuel d'Archéologie grecque. La sculpture, IV, 2. Période classique—IVe siècle* (Paris, 1963), pp. 880–881 et fig. p. 365.

[191] P. Monceaux, *BCTH* (1918), p. CCLXIV (d'après Cagnat et Ballu) = *AE*, 1919, 34 = *SIRIS* 788 = *RICIS* 704/0304.

[192] *CIMRM* II, p. 21, n°138 E.

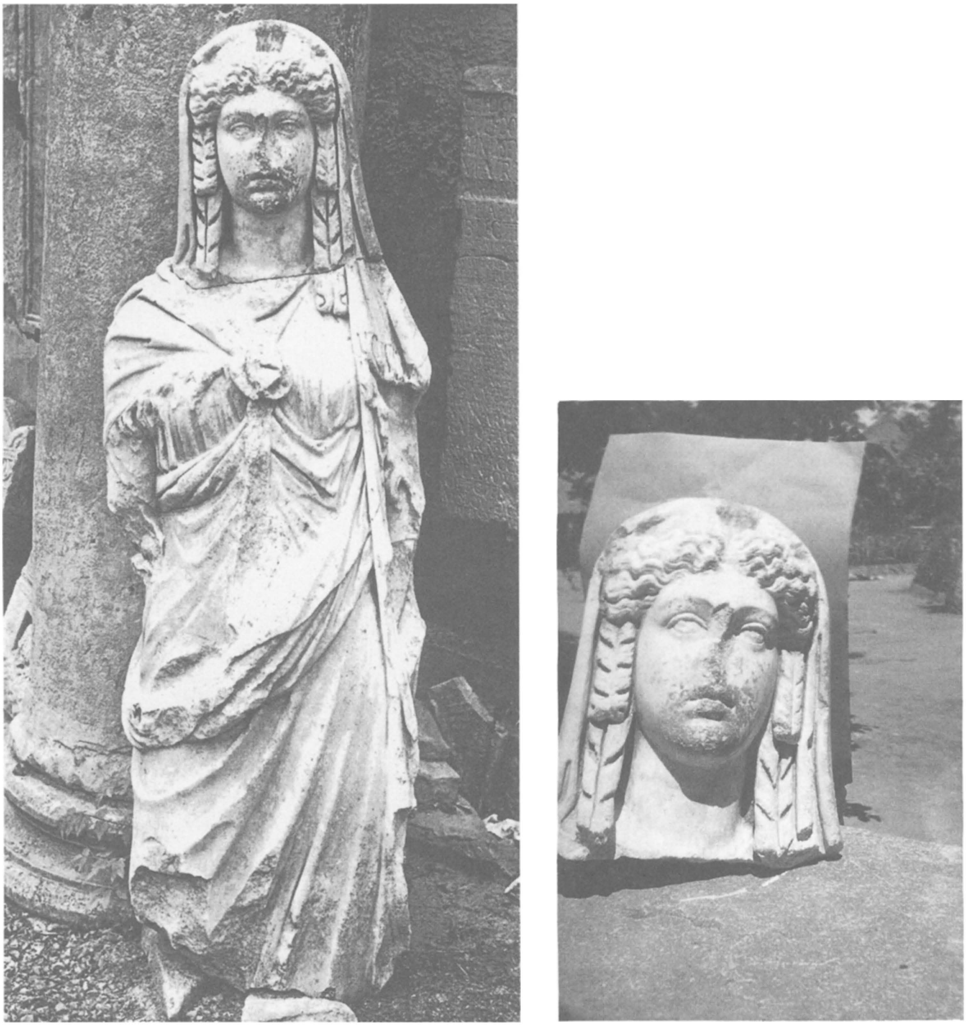


Fig. 19. Lambaese. Statue d'Isis (11.5)
A. Photographie d'ensemble, d'après L. Leschi, *Algérie antique* (1952), p. 100.
B. Détail de la tête. Cliché Ch. Perrier.

11.8. *Supports comportant des sphinges*

En 1949, la fouille du temple livra quatre figures féminines ailées portées sur une patte de lion qui se termine par une fleur de lotus d'où émerge chaque personnage—symbole bien connu d'immortalité—.[193] Les deux plus grandes (15/10 cm) représentent une femme ailée, dont la tête, à la manière des sphinges, repose sur deux corps de lion; le front est dominé par une rangée de boucles qui retombent sur les côtés, encadrant le visage; elles sont surmontées d'une fleur de lotus (?). Les deux autres, plus petites (7/6,5 cm), se présentent l'une sous la forme d'un buste féminin ailé, l'autre sous la forme d'un buste léontocéphale, émergeant d'un fleur de lotus posée sur une patte de lion, qui se termine par un petit cylindre. Il pourrait s'agir de supports de petits meubles, voire d'un autel portatif du type de celui que nous allons examiner *infra* (11.11).

11.9. *Objets divers*

Le Glay a signalé d'autres objets découverts lors de la fouille du temple en 1949.[194] Ce sont:

- un objet aplati qui semblait figurer la tête et le cou d'un serpent (3,5/4 cm),
- un petit objet en forme de croissant en bronze argenté (1,6/1,4 cm), qui a dû appartenir à la coiffure d'Isis,
- un dauphin,
- une corne d'abondance.

11.10. *Autel isiaque portatif (figs. 21–22)*

À 800 m au sud-est du grand camp, à 500 m au nord-est du temple d'Esculape, donc loin du temple de Sérapis et d'Isis, dans une salle ornée de mosaïques d'une riche maison romaine[195] équipée de bains privés,[196] décorée de peintures murales et de riches mosaïques,[197]

---

[193] Le Glay, «Isis à Lambèse», p. 350.

[194] *Ibid.*

[195] Gsell, *Atlas*, XXVII, p. 19, n°16 du plan.

[196] Dans ces bains a été découverte une statue de bronze; cf. *BCTH* (1906), p. 192 et A. Héron de Villefosse, «L'enfant à l'aiglon, bronze trouvé à Lambèse», *BCTH* (1906), pp. 253–258 et pl. LIX.

[197] Frantz Cumont, *BCTH* (1905), pp. CCIV–CCV; cf. Ballu, *BCTH* (1905), p. CLXXXVI («débris d'un grand brasero en bronze, dont la décoration très élégante est hélas fort abîmée par le feu»).

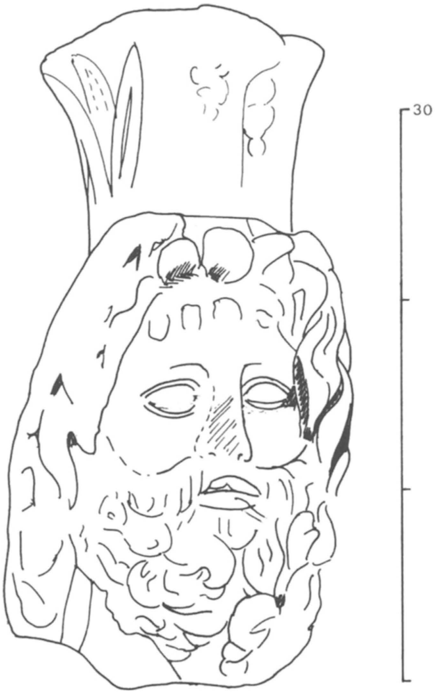


Fig. 20. Lambaese. Tête de Sérapis (11.6). Dessin d'après Ch. Picard, *Manuel d'archéologie grecque*, IV, 2, p. 365

étaient entassés les débris de figurines en bronze endommagées par le feu. Elles constituaient vraisemblablement le décor d'un meuble en bois et ont fait l'objet d'une abondante bibliographie.[198]

La plupart des statuettes furent acquises sur place par Frantz Cumont, qui les donna en 1905 au Musée d'Alger. D'autres fragments furent déposés au Musée de Lambèse. Ils furent transférés en 1936 au Musée d'Alger, où tous les vestiges de cet autel sont désormais rassemblés. 25 fragments ont été recensés en 1994 par E. Derder et N. Abdelouahab. Il faut compter en plus un certain nombre de barres métalliques; les unes étaient fixées à la partie supérieure des plaques et les autres servaient sans doute dans le montage du coffret. L'ensemble, aujourd'hui réduit à l'état de puzzle, mériterait une reconstitution en laboratoire. La plaque complète, qui constituait la face principale, portait des appliques représentant Isis, Horus et Sérapis. Selon P. Wuilleumier, dont les rapprochements ont été suivis par E. Derder et N. Abdelouahab, les autres plaques étaient ornées comme suit:

---

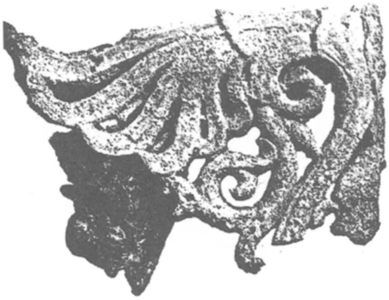
[198] P. Wuilleumier, *Musée d'Alger, Suppl.*, pp. 60–68 et pl. IX; R. Lugand, «Inventaire des objets conservés au musée de Lambèse», *RSAC* 58 (1927), p. 186; Le Glay, *Religions orientales*, pp. 19–22, n°33 et *id.*, «Isis à Lambèse», pp. 347–350, n°5; Turcan, *Cultes orientaux*, p. 98 (qui croit l'autel trouvé dans le temple). Description complète et photographies de détail dans Le Glay, «Isis à Lambèse», pp. 347–350, fig. pp. 358–360. E. Derder et N. Abdelouahab, «L'autel isiaque de Lambèse», *Annales du Musée des Antiquités* (d'Alger) n°4 (1994), pp. 39–61, catalogue des fragments, et restitution des trois plaques latérales et arrière.

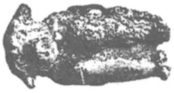
> Plaque 2: Bacchus au centre, flanqué à droite de Thot et d'Anubis et à gauche de Bès et d'un prêtre.
> Plaque 3: *Uræus* au centre, flanqué à droite d'une tête de chat (Bastet?) et d'une figure indéterminée et à gauche de Thot et de Mnévis (bœuf étendu sur ses pattes repliées, supposé être le père d'Apis).
> Plaque 4: *Uræus* au centre flanqué à droite d'un Apis et d'un cynocéphale et à gauche d'un autre Apis et d'un vase.

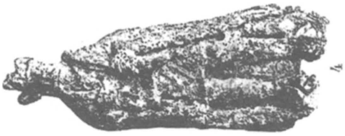
L'ensemble a été ainsi présenté par France Le Corsu:[199] «Au milieu est sculpté un buste d'Harpocrate coiffé de la double couronne pharaonique ornée d'une fleur de lotus; il porte son doigt à la bouche et tient, dans son bras gauche, une petite massue, comme Hercule. Il est entouré d'Isis et de Sérapis sous leur forme d'agathodémons à tête humaine et corps de serpent. Ils sont accompagnés d'un cortège de divinités: Anubis à tête de chien[200] portant une palme et un caducée, Thot-Hermès, le taureau Apis, le grotesque Bès, Dionysos vêtu d'une peau de panthère et couronné de lierre, un prêtre le nœud isiaque sur la poitrine et un signe de vie sur la tête, un *uræus*, un babouin, une chatte. On voit que la triade alexandrine romanisée était adorée à Lambèse avec tous les acteurs des mystères isiaques: Anubis, l'embaumeur divin, Thot-Hermès, le conducteur des morts, Apis, personnification d'Osiris, Dionysos, forme renaissante du même dieu, Bès qui chasse les mauvais esprits, et enfin les animaux typiques du culte: l'*uræus* d'Isis, le babouin de Thot, la chatte de Bastet, doublet d'Isis. Il ne manque cette fois que Déméter».

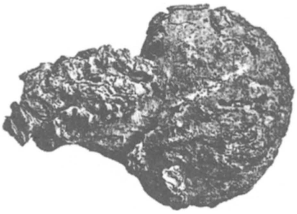
---

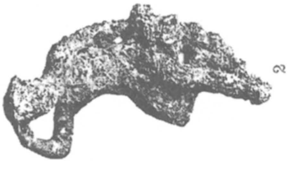
[199] France Le Corsu, *Isis et ses mystères* (Paris, 1977), p. 253.
[200] Cet Anubis debout est cité par le *LIMC*, Anubis n°11.

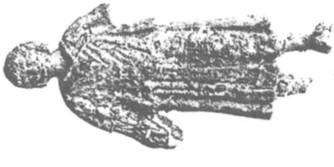

11

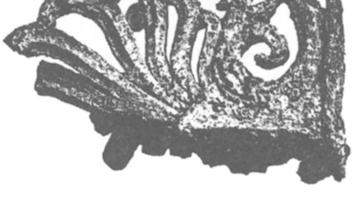

6


4


1


2


3


10

5

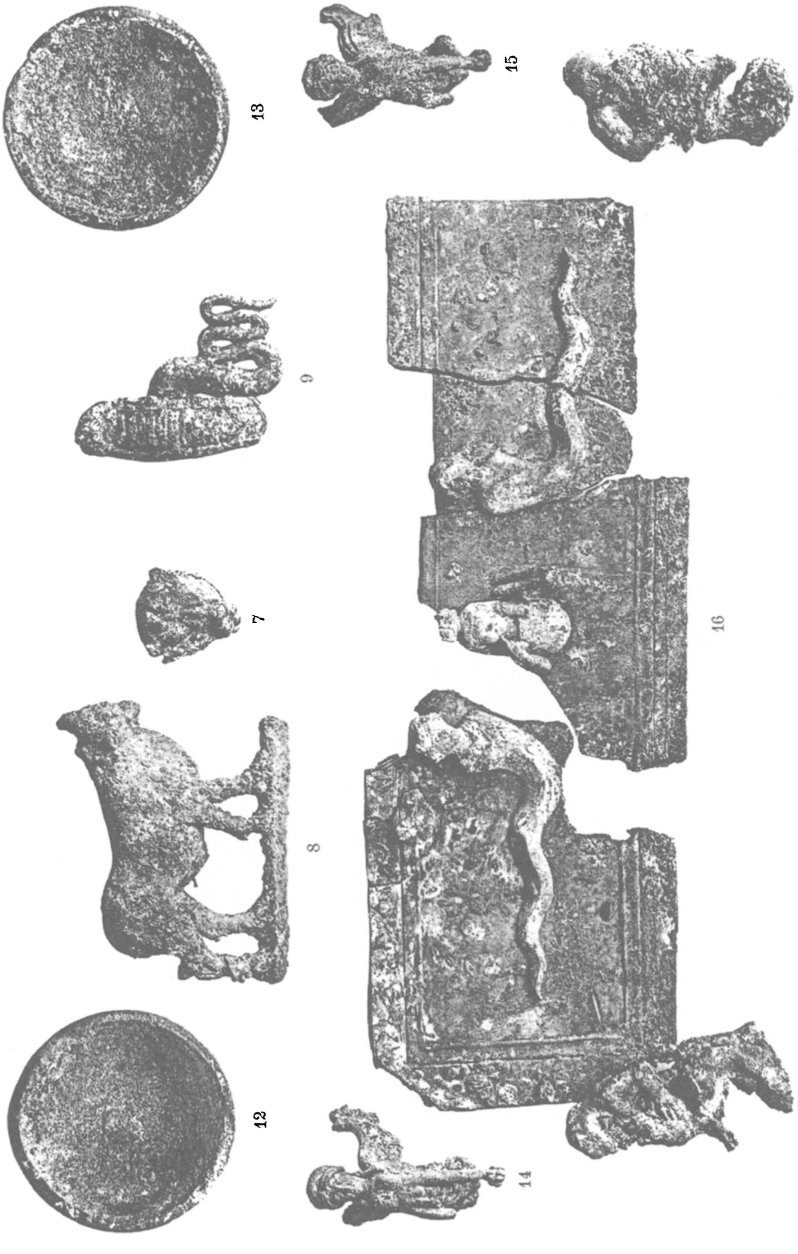

12
8
7
9
13
14
16
15

Fig. 21. Lambaese. Éléments de l'autel isiaque portatif (11.10), d'après P. Wuilleumier, *Musée d'Alger, supplément* (1928), pl. IX

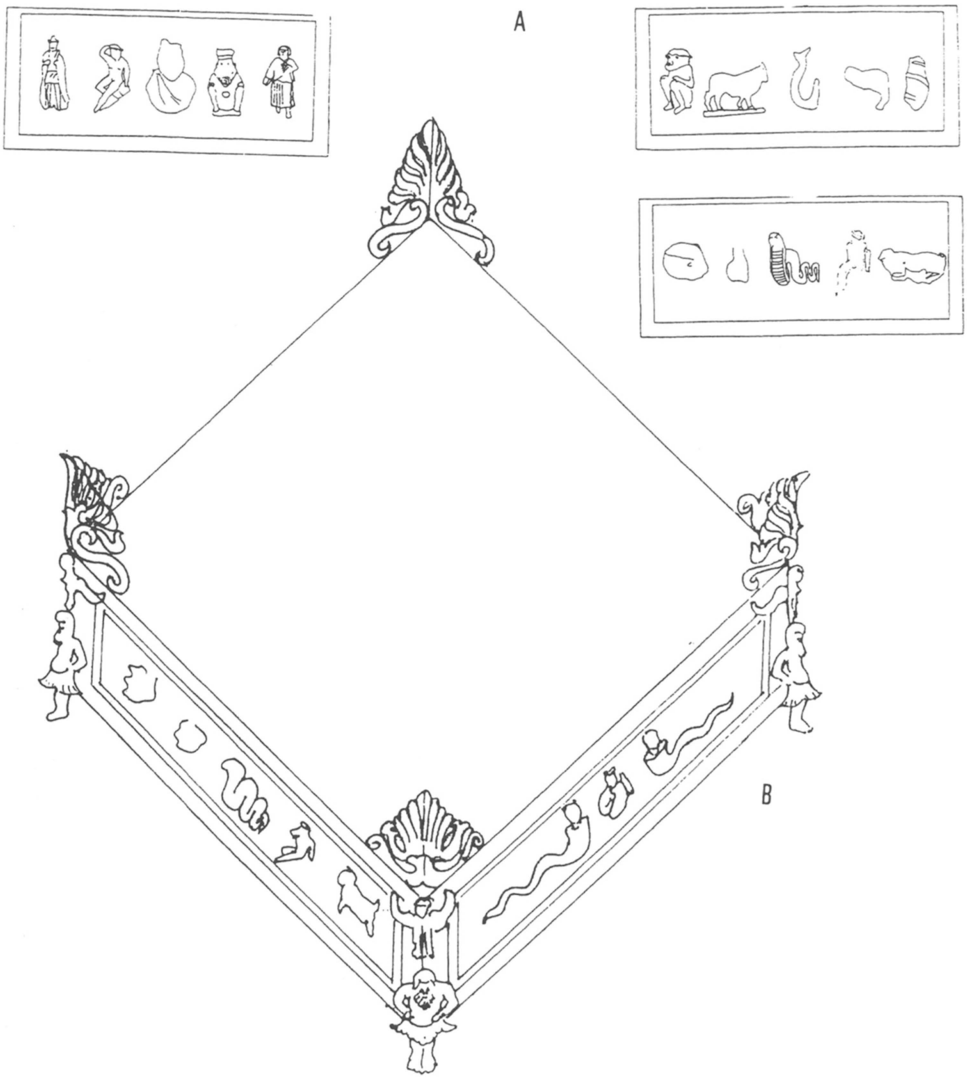


Fig. 22. Lambaese. Restitution de l'allure générale de l'autel isiaque portatif (11.10)
A. Restitution des deux plaques latérales et de la plaque arrière, d'après E. Derder et N. Abdelouahab, *Annales du Musée d'Alger* 4 (1994).
B. Essai de restitution générale. Dessin J.-P. Laporte.

L'autel était monté sur une caisse de bois carré d'environ 72 cm de longueur et de largeur et 21 cm de hauteur. Chacune des quatre faces rectangulaires était couverte d'une plaque de bronze décorée de figurines plaquées et surmontée d'une applique en forme de feuille d'acanthe. Deux angles au moins étaient décoré en bas d'un silène (h. 6,8 cm) formant pied surmonté d'une sphinge. Au-dessus de l'angle supérieur était fixée en équerre une feuille d'acanthe ajourée. Sur le sommet du coffret étaient apparemment disposées deux patères (dont l'une a été égarée depuis la découverte).

En évoquant plusieurs autres autels connus, Le Glay a pensé à une forme plus complète: une cuvette placée sur un socle porté par quatre pieds, socle et cuvette étant décorés de personnages divins et animaliers groupés suivant des ordres variables.[201]

Cet ensemble a pu appartenir à un autel domestique ou même à un autel portatif, bien attesté parmi les objets portés dans des processions isiaques. Apulée en fait mention en décrivant le second prêtre de la procession isiaque: il «soutenait des deux mains un de ces autels qu'on appelle 'secours' et qui doivent leur nom à la providence secourable de la déesse».[202]

Les cultes isiaques à Lambèse

Le Glay a noté une certaine incertitude sur la nature de l'Isis de Lambèse;[203] la statue de culte oriente vers la déesse reine, universelle salvatrice; elle apparaît en Isis-Thermoutis, c'est-à-dire en déesse agraire, dispensatrice de fertilité. Par ailleurs, l'emplacement du temple, proche du camp de 81,[204] et l'intervention d'au moins deux légats que nous tirons de l'inscription de 158 (11.3) paraissent établir une relation directe des cultes isiaques avec le milieu militaire. Il s'agit d'une association très rare dans le monde romain, puisque, selon Vidman, le temple isiaque de Lambèse est le seul avec celui de York, à être en relation directe avec un camp militaire.[205]

---

[201] Le Glay, «Isis à Lambèse», p. 350, qui ne donne pas les références des pièces de comparaison, que nous n'avons pu retrouver.

[202] Apulée, *Meta.*, XI, 10: «*manibus ambabum gerabat altaria, id est auxilia, quibus nomen dedit proprium deae summatis auxiliaris providentia*».

[203] Le Glay, «Isis à Lambèse», p. 350.

[204] À Lambèse, une chapelle près du temple d'Esculape est dédiée *Silvano castrensi.* Cf. Le Glay, *AntAfr* V (1971), p. 148, n°23.

[205] L. Vidman, «Träger des Isis- und Sarapiskultes in den römischen Provinzen», *Eirene* V (1966), pp. 107–116. Le Glay, «Isis à Lambèse», p. 350.

Nous serons plus réservé sur cet aspect militaire. Certes, le légat utilise de la main d'œuvre militaire pour embellir le temple en 158, mais il le fait *sua pecunia*. Certes, la ville était une ville de garnison, mais à l'époque où le temple d'Isis fut élevé, au IIe siècle, le camp avait donné naissance à une importante agglomération civile. Certes, le camp de 81 n'était pas encore désaffecté (il a été utilisé par le légat jusqu'à l'époque de Septime Sévère), mais son rempart sud avait été en partie rasé pour la construction de plusieurs chapelles précédant le temple d'Esculape. Le temple d'Isis n'est pas isolé, il appartient à une sorte de grande voie sacrée bordée de chaque côté de chapelles et de temples divers, qui se dirigeait vers le temple d'Esculape, lequel paraît le point culminant de la progression. Pour nous, Isis et Sérapis apparaissent surtout ici comme des étapes sur le parcours qui conduit à la santé.

Enfin, il convient toutefois de relativiser l'importance de ce culte en replaçant le temple dans l'extraordinaire ensemble religieux qui précède la résidence du légat. Le capitole des dieux romains occupe à lui seul une surface plus importante que toutes les chapelles consacrées à des dieux divers qui précèdent le temple d'Esculape.

11.11. *Lampes isiaques*

Bustes d'Isis diadémée et de Sérapis avec *modius*. Milieu IIe–milieu IIIe s. Deux exemplaires.[206]

12. Thamugadi *(Timgad)*

Thamugadi a été fondée par Trajan en 100. C'est le dernier exemple de colonie fondée avec une déduction effective de vétérans.[207]

12.1. *Timgad. Le temple de la* dea Africa, *d'Esculape et de Sérapis (figs. 23–25)*

De 1947 à 1949, les fouilles de Timgad ont livré les vestiges de l'un des plus grands temples d'Afrique. Malgré de nombreuses mentions,[208]

---

[206] Cf. p. 318, Annexe III, Bussière, nn°3684 et 3205.

[207] Gsell, *Atlas*, XXVII, 255, add. Gascou, *Politique municipale* (1972), pp. 97–100 et *ANRW* X, 2, p. 174.

[208] L. Leschi, «Découvertes récentes à Timgad: *Aqua septimiana Felix*», *CRAI* (1947), pp. 87–99 = *Études d'épigraphie*, pp. 240–245; *id.*, *RAf* 94 (1950), p. 203; *id.*, «Rapport sur l'activité archéologique en Algérie au cours des dernières années», *BCTH* (1950), pp. 40–41; *FA* IV (1951), n°4020; Le Glay, «L'archéologie algérienne en 1953»,

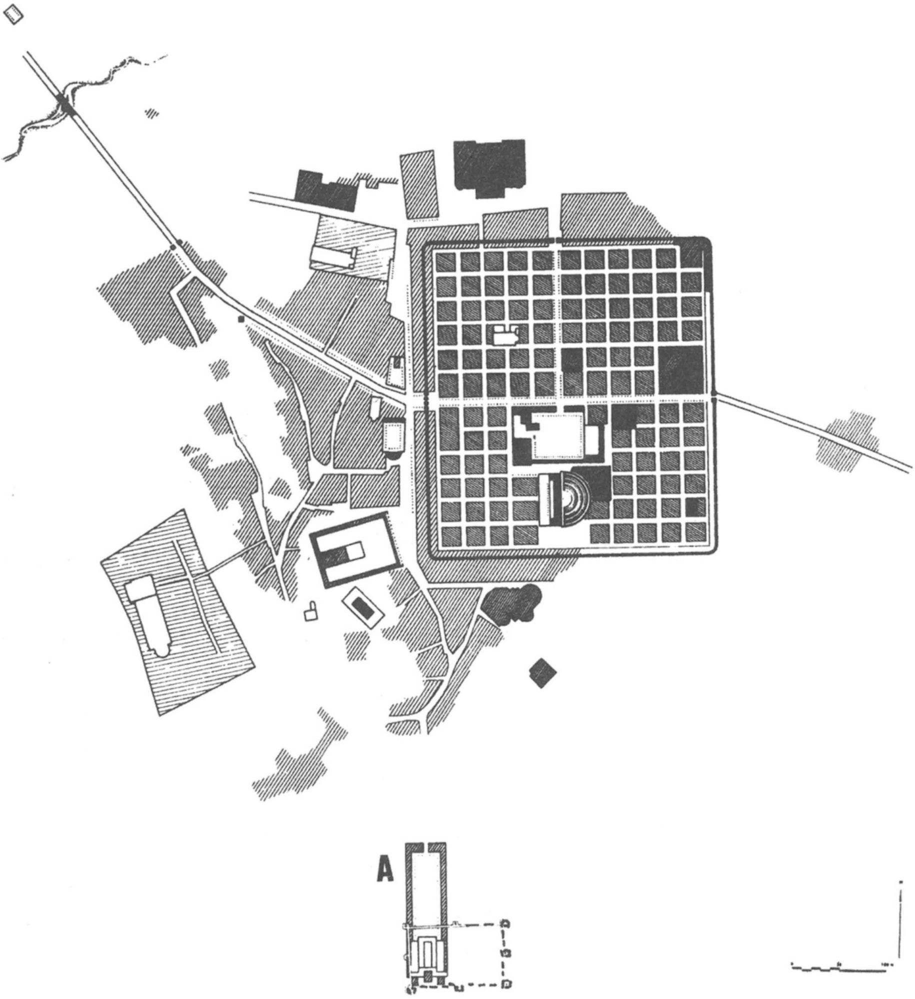


Fig. 23. *Thamugadi*. Situation du temple de la *dea Africa*, d'Esculape et de Sérapis (A) par rapport à la ville, d'après P.-A. Février, *ANRW* II, 10.2 (1982), p. 396

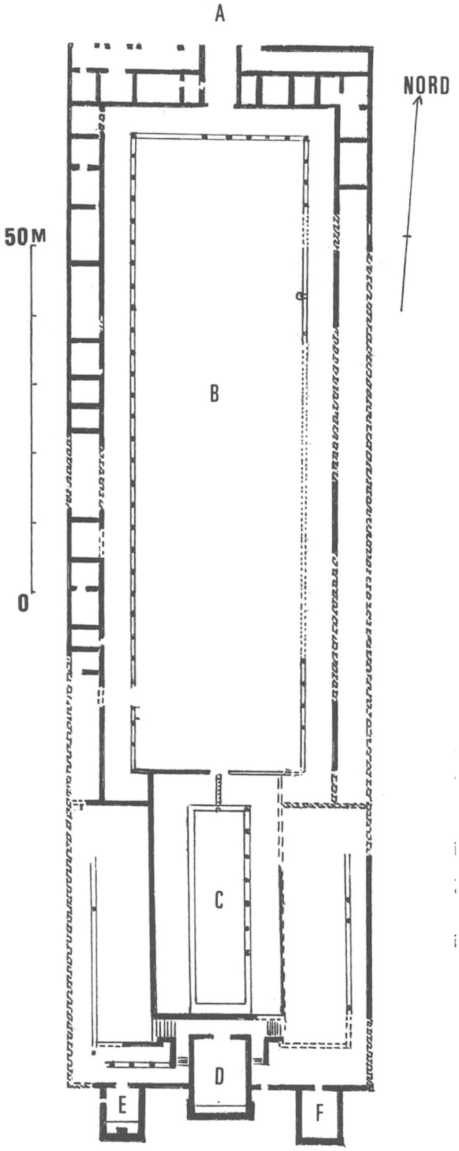


Fig. 24. *Thamugadi.* Plan d'ensemble du temple de la *dea Africa*, d'Esculape et de Sérapis. Extraction J.-P. Laporte du plan de fouilles donné par J. Lassus, *La forteresse byzantine de Timgad*, p. 25, fig. 9.

A. Arrivée de l'avenue dallée.
B. Grande place dallée à péristyle (*viridarium*).
C. Grande piscine.
D. Temple de la *dea Africa*.
E. Temple d'Esculape.
F. Temple de Sérapis.

il reste encore peu connu. Voici ce que nous avons pu reconstituer (fig. 24) en rassemblant des indications éparses et en gouachant les vestiges postérieurs sur un plan d'ensemble donné en 1981 par J. Lassus.[209]

Probablement au II^{e} siècle, un très grand sanctuaire dédié à titre principal à la *dea Africa*,[210] personnification de l'Afrique,[211] fut construit à 300 m au sud de la ville de *Thamugadi*, sur un axe approximativement nord-sud. Avec 158 m de long et 44 m de large, c'est-à-dire 6952 m^{2} de superficie, il représente le plus grand édifice religieux de l'Afrique du Nord antique.[212] Il fut embelli en 213, travaux exposés dans pas moins de quatre inscriptions identiques.[213] Plus tard, la partie la plus sacrée fut recouverte par la forteresse byzantine construite sur l'ordre de Solomon en 539.

L'édifice était précédé au nord par une allée flanquée de colonnades qui s'étend des thermes du sud jusqu'à l'entrée du sanctuaire, vraisemblablement l'*opus plateae* mentionné dans l'inscription de 213. On pénétrait dans le complexe cultuel par le nord dans une vaste aire dallée ornée sur trois côtés d'un portique ouvrant sur des salles rectangulaires qui ont dû servir d'hôtellerie, pour l'accueil de nombreux

---

Libyca a/é II (1954), p. 285 (simple mention); Wild, *Isis-Sarapis sanctuaries*, p. 1826; Le Glay, «Encore la Dea Africa», *Mélanges A. Piganiol* 3 (1988), p. 1236 (qui annonce que temple et statue devaient être étudiés ultérieurement dans un travail en préparation sur les *Aegyptiaca* d'Afrique). Description plus avancée dans Le Glay, «Un centre de syncrétisme en Afrique: *Thamugadi* de Numidie», dans *L'Africa romana* VIII (1991), pp. 67–78. J.-P. Laporte, «Le temple de la *dea Africa*, d'Esculape et de Sarapis», *in Algérie antique* (Arles, 2003), pp. 69–72.

[209] J. Lassus, *La forteresse byzantine de Thamugadi* (Paris, 1981), p. 25, fig. 9. Curieusement, le grand plan dépliant joint à la publication est moins complet.

[210] Le Glay, «Le temple sévérien de l'Aqua Septimia Felix», *BCTH* n.s. 3 (1967), p. 262; *id., L'Africa romana* VIII (1991), pp. 67–78; Leschi, *CRAI* (1947), pp. 87–99; Lassus et Le Glay, «Le fort byzantin de Timgad», *BCTH* n.s. 3 (1967), pp. 260–261.

[211] Picard, *Religions de l'Afrique antique*, p. 226.

[212] C'est aussi l'un des plus mal connus. Là encore, nous devons regretter l'absence de publication détaillée, plus de 50 ans après les fouilles. Les dossiers existent sans doute. Il y aurait là une belle étude à faire pour une équipe pluridisciplinaire (compte tenu de l'ampleur du sujet).

[213] Inscription longue de 3,60 m, haut. 0,87 m, ép. 0,25, h. l. 0,09 à 0,075 m. Ce texte est attesté en quatre exemplaires. Leschi, *CRAI* (1947), p. 91 = *Études d'épigraphie*, p. 242 = *AE*, 1948, 111: *Imp(eratore) Caes(are) M(arco) Aurelio Severo Antonino pio felici Aug(usto) Part(hico)//max(imo) Britan(ico) max(imo) Germ(anico) max(imo) pontif(ice) max(imo) trib(unicia) pot(estate) XV[I] imp(eratore) III co(n)s(ule) IIII p(atre) p(atriae) et Iulia/Augusta pia felice matre Aug(usti) et castrorum itemque senatus et patriae/ambitum fontis cancellis aereis conclusum itemque porticus viridiari picturis/exornatas ianuis et pronais ad easdem porticus apertis item opus plateae/a thermis usque ad introit(um) perfectum Respublica Tam[u]g(adensium) D(ecreto) D(ecurionum)*. De l'étude des circonstances, Leschi a déduit une date située entre octobre et le 9 décembre 213; cf. *Études d'épigraphie*, p. 242.

fidèles. C'était sans doute le *viridarium* que la même dédicace de 213 montre orné de peintures, comme la plupart des grands sanctuaires du monde romain. Cette partie ouverte au public était nettement séparée de la suivante par un mur transversal percé de deux ouvertures (fenêtres?) et d'une porte située dans l'axe de l'ensemble.

Au sud enfin se trouvait le *sacrarium*, qui comportait une grande piscine rectangulaire précédant trois temples. La piscine rectangulaire, de 27 m de long, 7 m de large et 1,70 m de profondeur, était appelée l'*Aqua Septimiana Felix*.[214] On l'entoura en 213 d'une balustrade de bronze (*ambitum fontis cancellis aureis conclusum*). Puis, sur un podium, s'élevaient trois *cellae* distinctes, chacune précédée de son portique surélevé: au centre, la plus importante, la *cella* du temple de l'Afrique.[215] Le temple de la *dea Africa*, de 7,50 m de longueur et 9,80 m de profondeur,[216] avait «conservé de grands fragments d'un beau dallage de marbre blanc et vert, son seuil de marbre large de 2 m 85, dans lequel deux petits pieds tournés vers l'extérieur ont été profondément gravés et son vestibule pavé d'une mosaïque noire à fleurettes blanches. Tout le fond du sanctuaire est occupé par une haute banquette de 1,10 m de large et de 1,40 m de hauteur qui devait porter les statues du culte».

Les deux autres *cellae* se trouvaient légèrement en retrait. De dimensions identiques, elles mesuraient 5 m 10 de large sur 7 m 10 de profondeur.[217] À l'ouest[218] se trouvait une *cella* recouverte par des casernements byzantins encore en place. En 1990, Le Glay a précisé qu'elle était consacrée à Esculape.[219]

La *cella* de gauche (à l'est) est recouverte en partie par l'église byzantine, et nous n'en avons pas de description précise. Les objets découverts ont permis à Le Glay d'affirmer qu'elle était vouée à Sérapis.[220] Au cours de la fouille des sanctuaires, on découvrit de nombreux objets[221] dont quatre rapportés au culte de Sérapis par Leschi puis Le Glay:[222] deux têtes de Sérapis, un pied cultuel et des fragments de statue colossale.

---

[214] Wild, *Isis-Sarapis sanctuaries*, p. 1826. La provenance de l'eau qui alimentait cette piscine n'est pas connue, cf. J. Birebent, *Aquae romanae* (1962), pp. 329–350.

[215] Le Glay, *L'Africa romana* VIII (1991), p. 76.

[216] Leschi, *CRAI* (1947), p. 89 = *Études d'épigraphie*, p. 241.

[217] *Ibid.*

[218] À droite de la *cella* de la *dea Africa* pour qui venait d'entrer dans le sanctuaire.

[219] Ce temple est resté anonyme jusqu'en 1990 date à laquelle Le Glay dans *L'Africa romana* VIII (1991), pp. 76–77 l'a identifié à partir des éléments découverts à cet endroit: fragments d'une statue masculine, un serpent enroulé autour d'un bâton et une tête de serpent, qui évoquent évidemment Esculape.

[220] *Ibid.*, p. 77. Des indices supplémentaires pourraient figurer parmi les 380 inscriptions et les divers autres objets, pour la plupart inédits, trouvés dans les fouilles du fort byzantin.

La réunion, unique à ce jour, de la *dea Africa*, d'Esculape et de Sérapis est pour Le Glay l'illustration d'un «syncrétisme d'association».[223] On demandait la fertilité à Africa, comme l'indique sa corne d'abondance. À Esculape, on demandait santé et guérison. Sérapis, doté souvent de pouvoirs universels, était sans doute invoqué comme divinité guérisseuse. Tous les trois formaient un groupe syncrétique dans un sanctuaire de l'eau bienfaisante, mêlé au culte impérial.[224]

12.2. *Grande tête de Sérapis*

En 1947, Leschi la décrit ainsi: «Une tête en marbre blanc, plus grande que nature, d'un homme abondamment barbu et chevelu. Hauteur: 0,50 m, largeur: 0,33 m. Malgré des mutilations au nez et à la bouche, le visage a une expression grave, majestueuse et assez douce. Ce pourrait être un Jupiter ou un Esculape, si le sommet de la tête aplati comme pour supporter un objet, six trous circulaires disposés en diadème, et la trace de cinq boucles de cheveux descendant très bas sur le front, ne nous permettaient de reconnaître en lui un Sérapis, au chef entouré de rayons et couronné d'un modius».[225] Nous ne disposons pas d'image de cette tête sans doute déposée au musée de Timgad. Compte tenu de sa taille, il devait s'agir de la statue de culte.

12.3. *Tête de Sérapis plus petite (figs. 26–27)*

En 1947, Leschi indiquait que, «toujours dans le voisinage des sanctuaires, une tête masculine, également chevelue et barbue est venue au jour. La tête qui conserve son cou et qui était encastrée dans le

---

[221] Leschi, *Études d'épigraphie*, pp. 242–244 cite une sélection des trouvailles. Retrouver les carnets de fouille permettrait sans doute d'en localiser et/ou d'en identifier un certain nombre. Nous nous bornerons ici à ceux qui ont certainement trait au culte de Sérapis, ou qui ont été cités par Le Glay, qui a eu les documents entre les mains.

[222] Leschi, *CRAI* (1947), p. 93 = *Études d'épigraphie*, pp. 242–243; Le Glay, *L'Africa romana* VIII (1991), p. 77.

[223] *Ibid.*, p. 78.

[224] Des dédicaces impériales ont été trouvées dans ce secteur sans que nous sachions bien lesquelles ni où exactement.

[225] Leschi, *Études d'épigraphie*, p. 243.

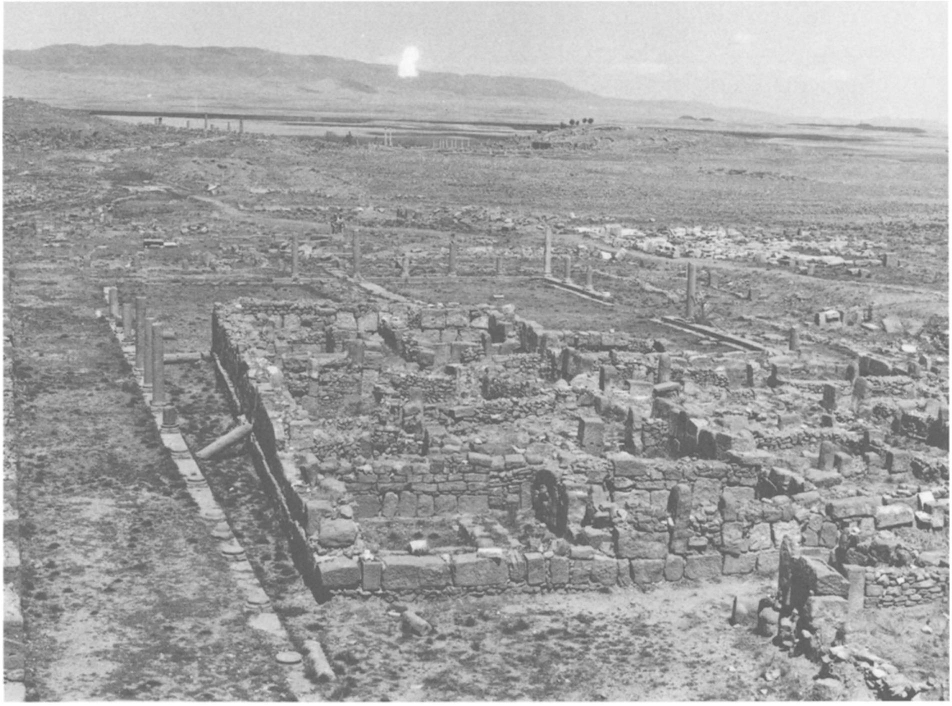


Fig. 25. *Thamugadi*. Grande place dallée à péristyle (*viridarium*) précédant le triple sanctuaire de la dea Africa, d'Esculape et de Sérapis. La partie centrale est cachée sous des constructions tardives.

corps d'une statue est plus petite que la précédente. Elle mesure, et la partie convexe qui la termine en bas compris: 0,52 m de hauteur et 0,26 m de largeur. Le sommet de la tête est aplati est percé d'un trou destiné à recevoir un goujon pour supporter un attribut. Les yeux, dont les orbites sont vides, étaient rapportés. Trois mèches, qui ont disparu, descendaient sur le front jusqu'aux sourcils. Il n'en subsiste que trois protubérances sur le front. La présence probable d'un modius sur la tête peut suggérer l'identification de la statue soit à un Saturne, soit encore à un Pluton, mais on sait que Saturne, Pluton et Frugifer étaient volontiers confondus en Afrique».[226] Le Glay, qui a publié en 1990 une photographie de cette tête, a pensé qu'elle pouvait être juchée sur le pied votif (12.5),[227] mais la forme

---

[226] *Ibid.*

[227] Le Glay, *L'Africa romana* VIII (1991), pl. V.

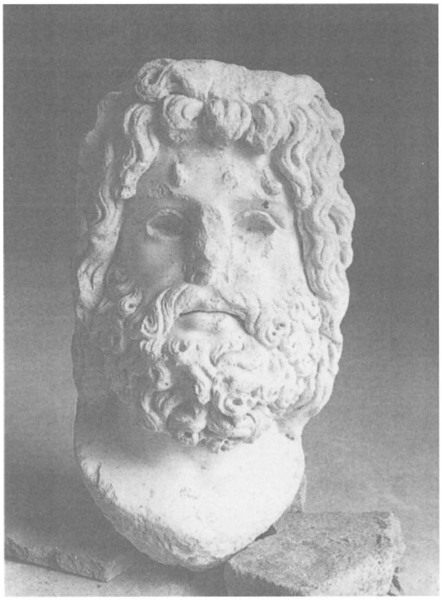


Fig. 26. *Thamugadi.* Tête d'une statue de Sérapis (12.3), d'après M. Le Glay, *Africa romana* VIII (1991), pl. V

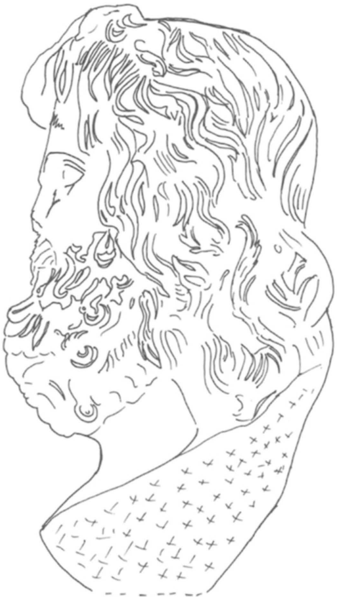


Fig. 27. *Thamugadi.* Profil de la même statue (12.3). Dessin J.-P. Laporte

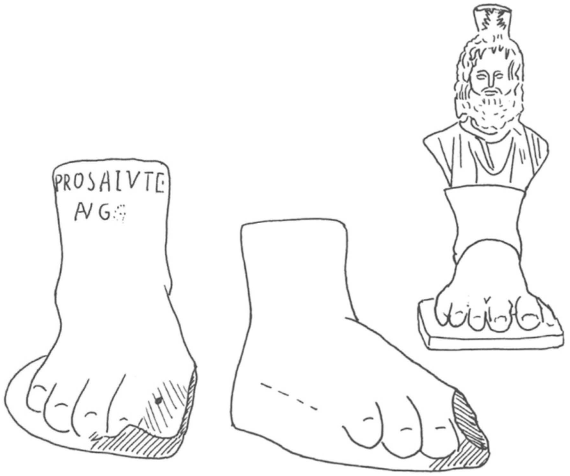


Fig. 28. *Thamugadi.* Le pied de Sérapis (12.5)
A. Face et vue de trois quart
B. «Pied de Sérapis» du Musée des Offices (Florence)

convexe de sa base interdirait à notre sens cette disposition. La partie inférieure semble d'ailleurs, non pas polie mais légèrement piquetée; elle n'était donc pas visible, mais encastrée dans une statue disparue. Le travail soigné dumarbre, l'emploi du trépan pour percer les boucles de la barbe, dessimer les mèches ou souligner les lèvres entrouvertes permettent de dater cette sculpture du début du III^{e} s.[227a]

12.4. *Fragments d'une statue colossale*
Plusieurs éléments (fragments de jambes, un bras droit, une main) plus grands que nature, qui, selon Leschi, étaient proportionnés à la tête 12.2.[228]

12.5. *Pied votif surmonté d'une tête de Sérapis (fig. 28)*
Un pied droit colossal (49 cm de long), en marbre blanc, a été exhumé en même temps que le reste en 1940 sur la face ouest du fort.[229] Il porte sur le devant du pied, en lettres de 2,5 cm de haut:

> *PRO SALVTE AVGGg* (le troisième g ayant été martelé).

[227a] F. Baratte, *in Algérie antique* (Arles, 2003), p. 164, n°73.

[228] Leschi, *Études d'épigraphie*, p. 243.

[229] *Ibid.*, p. 242; Le Glay, «Un pied de Sarapis à Timgad», dans *Hommages à M. J. Vermaseren*, *ÉPRO* 68/II (Leiden, 1978), pp. 573–589 = *RICIS* 704/0202.

Il s'agit de Septime Sévère, Caracalla et Geta. Ce pied est ainsi daté de 209–211. Un goujon de fer l'attachait, non pas à une jambe, mais sans doute à un buste (disparu)[230] de Sérapis, dispositif cultuel bien attesté ailleurs.[231] Ce pied cultuel (plutôt que votif) appartient à une série assez fournie et bien étudiée. Le pouvoir guérisseur de Sérapis se traduisait parfois par l'apposition du pied d'un prêtre censé être celui du dieu.[232] Alors que les statues de culte proprement dites restaient inaccessibles au fond de la *cella*, les fidèles pouvaient toucher ce curieux dispositif placé à leur intention dans la cour devant le sanctuaire, avec pouvoir guérisseur et bienfaisant.

12.6. *Une stèle ornée de la tête de Sérapis*

En 1978, Le Glay a signalé brièvement une stèle ornée de la tête de Sérapis[233] sur laquelle nous n'avons pas de renseignements. D'autres objets isiaques ont été découverts ailleurs à Timgad.

12.7. *Dédicace à Sérapis Auguste*

Fragment d'inscription découvert dans les ruines du Capitole.[234] Non décrit.

> *[Sa]rapi Aug(usto)/[pro] salute/....*

II^e^–III^e^ s.?

12.8. *Statuette d'Apis (fig. 29)*

Musée de Timgad. Statuette de bronze haute de 5,5 cm,[235] qui représente Apis portant une couronne égyptienne.

En résumé, on peut considérer que, dieu souverain à prétention cosmique, Sérapis était surtout vénéré ici comme dieu guérisseur, tout comme Esculape, auprès de la grande *Dea Africa*.

---

[230] Comme nous l'avons vu, il ne devait pas s'agir de la tête 12.3.

[231] Nous reproduisons ici à côté de deux vues du pied de Timgad un exemplaire de pied votif provenant des Offices à Florence.

[232] A. Henrichs, «Vespasian's Visit to Alexandria», *ZPE* 3 (1968), pp. 65sq.

[233] Le Glay, *Pied de Sarapis*, p. 573.

[234] *CIL* VIII, 20147 = R. Cagnat, *BCTH* (1893), p. 157, n°26 = A. Ballu, *BCTH* (1912), p. 495 = *SIRIS* 784 = *RICIS* 704/0201.

[235] Musée de Timgad. Inventaire 311. Identification et fiche C. Lochin, *LIMC*.

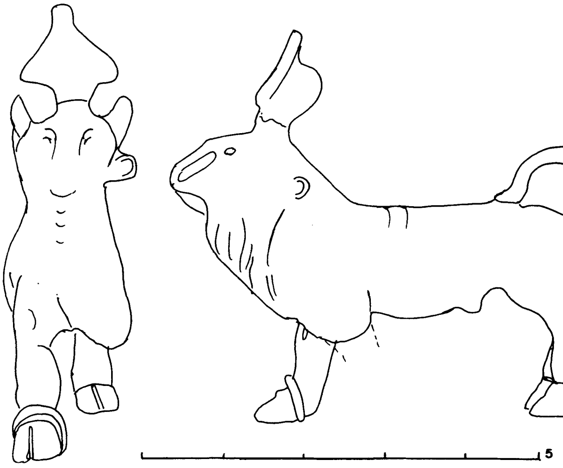


Fig. 29. *Thamugadi.* Statuette de bronze représentant Apis couronné (12.8)

13. Aquae Flavianae *(Henchir el Hammam).*

À Henchir el Hammam (Fontaine Chaude),[236] près de Khenchela. *Tabula,* dont la partie inférieure était usée par l'eau.[237]

> *D(iis) Patriis, dis/[sa]lutaribus,/[Io]vi Serapi/Aug(usto)/...../.../.../.../ [t]rib(unus) [le]g(ionis) [III Aug(ustae]/----*

IIe–IIIe siècles après J.-C. (?). Pour Gsell,[238] le dédicant, dont le nom a disparu, pouvait être originaire d'Égypte, idée qui n'est plus nécessaire depuis que l'on connaît mieux l'existence de cultes isiaques en Numidie. La restitution de Schmidt a amené l'évocation d'un culte militaire en le rapprochant des dédicaces aux dieux égyptiens de Timgad et de Lambèse. Ceci est tout à fait vraisemblable dans cette région; toutefois nous ne pouvons qu'appeler à la prudence, en rappelant que Wilmanns, qui n'a pas vu la pierre, donne trois versions de la neuvième ligne. Ce n'est qu'en note qu'il précise «fortasse [t]rib(unus) [le]g(ionis) [III Aug.]». Cette lecture n'a pris consistance qu'à force d'être répétée en oubliant le prudent *fortasse*. Elle reste en fait très sujette à caution.

---

[236] Gsell, *Atlas,* XXVIII, 137.

[237] *CIL* VIII, 17721. Description de Schmidt, avec restitution de la partie inférieure d'après des estampages et des copies disparates. *SIRIS* 783 = *RICIS* 704/0101. Cf. Mora, *Prosopografia Isiaca,* p. 517, n°47 et cf. Francisco Diez de Velasco, «Invocaciones a Isis en ciudades de aguas (*Aquae*) del occidente romano», dans *Isis. Nuevas perspectivas,* ARYS 4, éd. R. Rubio (Madrid, 1996), pp. 143–153 *[non vidimus].*

[238] Gsell, *art. cit.* n. 1, p. 154.

C) *Proconsulaire*

Sur le territoire algérien actuel, trois sites seulement de l'ancienne Proconsulaire ont livré des vestiges isiaques. Le chiffre n'est pas significatif en soi, dans la mesure où l'essentiel de la province se trouvait dans l'actuelle Tunisie.

14. Theveste *(Tébessa)*

Garnison de la *Legio III Augusta*, après *Ammaedara* et avant Lambèse (où elle fut transférée en 115), *Theveste* vit par la suite le développement d'une importante agglomération civile.[239]

14.1. *Dédicace à Sérapis par deux esclaves (?)*

Dédicace[240] transportée au Musée de Tébessa, mutilée,[241] puis perdue. *Tabula*, h. 55; l. 52; h. l. 5 cm. Cadre. Lettres de la fin du III^{e} siècle?

> *Serapi/Ursus et Ma/xima Aug(usti) n(ostri).*

Gsell se demandait s'il s'agissait d'esclaves ou d'affranchis. Après Vidman, nous pensons qu'il s'agit d'esclaves impériaux.

14.2. *Lampes à décor isiaque*

a) Deux lampes représentant Sérapis de face.

Musée de Tébessa. Inv. 382. Lampe, diam: 8 cm. Sérapis: buste masculin de face, portant calathos. Le dieu barbu, drapé dans un manteau passé sur les épaules, les bras baissés, écartés du corps, maintient dans les mains les extrémités d'un voile en arc de cercle autour de la tête.[242] Autre lampe semblable.[243]

---

[239] Gsell, *Atlas*, XXIX, 101 et add. Gascou, *Politique municipale* (1972), pp. 91–97 et *ANRW* X, 2, p. 173.

[240] *CIL* VIII, 1844, lue par Wilmanns = Gsell, *ILAlg.*, I (1922), 3013 = *SIRIS* 782 = *RICIS* 703/0501; cf. Mora, *Prosopografia Isiaca*, p. 515, n°35 et p. 517, n°45.

[241] *RSAC* (1906), p. 51, n°2.

b) Buste de Sérapis, en profil droit. Entre 225 et 275.[244]

c) Lampe représentant Isis et Sérapis.

Musée de Tébessa. Inv. 426. Lampe, diam: 8 cm; l. 10,9 cm. Isis et Sérapis affrontés. Isis, de profil à droite, vêtue d'une tunique, coiffée du *basileion*. Sérapis, de profil à gauche, barbu, drapé, portant le *modius*.[245]

15. Vasampus? *(Morsott), près Théveste*

Morsott montrait jadis des ruines importantes dont on sait peu de choses. Il pourrait s'agir de l'antique *Vasampus*.[246]

Fragment supérieur droit (h. 0,36 m; l. 0,28 m) trouvé à côté des thermes. Au Musée de Tébessa,[247] portant l'inscription suivante:

[Dati]VUS ET OXOR PASTORES.

Oxor peut-être pour *uxor*. Les *pastores* pourraient être un titre religieux.[248] À la partie supérieure conservée de la stèle, un Saturne et une déesse un peu plus petite (Caelestis-Ops?) assis sur des trônes. À la partie inférieure, on distingue quatre têtes égyptisantes; deux d'entre elles portent le *basileion*. Celle de droite est couronnée d'un fleuron comme celle, très mutilée, de gauche. Il s'agit donc d'images égyptisantes, mais les divinités représentées sont difficiles à identifier. Il n'est pas impossible qu'Isis figure parmi elles. Cette stèle, qui, d'après son style, provient manifestement d'un milieu africain modeste, montre que Saturne, le grand dieu africain, reste dans l'esprit des dédicants au-dessus des dieux égyptiens. Il n'y a pas ici syncrétisme, mais superposition de dieux d'origines différentes.

---

[242] Fiche consultée au *LIMC*. Cf. p. 318, Annexe III, Bussière, n°3532.

[243] Cf. p. 318, Annexe III, Bussière, n°3203.

[244] Cf. p. 318, Annexe III, Bussière, n°3204.

[245] Fiche consultée au LIMC. Bussière, n°3201.

[246] Gsell, *Atlas*, XXIX, 66. L'identification avec *Vasampus* a été retenue par P. Salama, *Carte du réseau routier de l'Afrique romaine* (1949).

[247] *CIL* VIII, 27845 = *ILAlg.* I, 2872; Le Glay, *Saturne africain. Monuments*, I (1961), pp. 358–359, n°56, pl. XIII, fig. 6 (région de Tébessa, Morsott). Cf. *supra* L. Bricault, Y. Le Bohec, J.-L. Podvin, p. 240.

[248] Avis de Gsell rapporté, exemple à l'appui, par Le Glay, *Sat. Af., Mon.*, I (1961), p. 359.

16. Hippo Regius *(Annaba): lampe*

Hippone fut une ancienne ville royale, municipe d'Auguste, colonie à la fin du Ier siècle après J.-C.[249] Elle a fait l'objet d'importants dégagements par E. Marec avant 1962. Un seul objet isiaque a été signalé à notre connaissance, une lampe représentant Isis et Sérapis face à face, IIe–IIIe s.[250]

ANNEXE III

LAMPES ISIAQUES RECENSÉES PAR J. BUSSIÈRE

Un très utile ouvrage de J. Bussière donne la liste de 7732 lampes signalées en Algérie,[251] dont 813 à décor divin. Les 29 lampes isiaques qui se situent parmi elles représentent une quantité non négligeable si on la rapporte à celles d'autres cultes (Jupiter: 35, Junon Caelestis ou Cybèle: 2; Neptune et ses suivants: 2; Diane: 51; Mercure: 20, Minerve: 8, Vénus: 9, Mars: 10, Bacchus: 58, divinités mineures 384, etc.). À noter le paradoxe que représente l'absence totale de lampes représentant Saturne, pourtant le grand dieu africain.[252]

Type I.C.1 (1): Buste de Sérapis coiffé du *modius*, de profil à gauche, barbe et chevelure abondants, un sceptre visible à droite.

N°	Provenance	Musée	Datation
3125	?	Alger	1ère moitié du IIIe s.
3126	?	Constantine	*Id.*
3127	?	Cherchel	*Id.*
3128	Sétif, nécropole	Sétif	*Id.*
3129	Sétif, nécropole	Sétif	*Id.*
3130	Sétif	Sétif	*Id.*
3131	Sétif	Sétif	*Id.*
3132	?	Constantine	*Id.*

---

[249] Gsell, *Atlas*, IX, 59 et add. Gascou, *Politique municipale* (1972), pp. 34–35 et *ANRW* X, 2, p. 164.

[250] Cf. p. 318, Annexe III, Bussière, n°7369. Une seconde lampe est signalée *supra* p. 233.

[251] J. Bussière, *Lampes antiques d'Algérie*, coll. Monographies, Instrumentum (2000), pp. 169–170.

[252] Remarque de Bussière, *loc. cit.*, p. 150.

Type I.C.1 (2): Buste de Sérapis coiffé du *modius*, de profil à gauche, tête radiée.

N°	Provenance	Musée	Datation
2112	Cherchel	Cherchel	
3291	Constantine, Sidi M'Cid	Constantine	1^er^ quart, milieu III^e^ s.

Type I.C.1 (3): Buste d'Isis et de Sérapis face à face. Isis porte un diadème. Sérapis est coiffé du *modius*, tête radiée.

N°	Provenance	Musée	Datation
3201	Tébessa	Tébessa	I^er^ quart du III^e^ s.
3203	Tébessa	Tébessa	*Id.*
3205	Lambèse	Lambèse	*Id.*
3270	?	Alger	Milieu II^e^–milieu III^e^ s.
3517	Sétif, nécropole	Sétif	225–275
3518	?	Guelma	225–275
3683	Sétif	Sétif	Milieu II^e^–milieu III^e^ s.
3684	Lambèse	Lambèse	Milieu II^e^–milieu III^e^ s.
7369	Hippone	Hippone	II^e^–III^e^ s.

Type I.C.1 (4): Buste de Sérapis. Profil droit.

N°	Provenance	Musée	Datation
3531	Sétif	Sétif	Milieu II^e^–milieu III^e^ s.
3532	Tébessa	Tébessa	Milieu II^e^–milieu III^e^ s.

Type I.C.1 (5): Buste d'Isis. Profil droit.

N°	Provenance	Musée	Datation
3029	?	Alger	225–275
3204	Tébessa	Tébessa	225–275

Type I.C.1 (6): Le baiser d'Hélios à Sérapis

N°	Provenance	Musée	Datation
4368	Djemila	Djemila	IV^e^–V^e^ s.
4369	Djemila	Djemila	IV^e^–V^e^ s.

Type I.C.1 (7): Triade isiaque. Isis au centre debout, drapée, entourée d'Harpocrate à gauche et d'Anubis à droite. La déesse est vêtue du chiton et de l'himation et porte un diadème à trois plumes. Elle tient un sistre de la main gauche. Sa main droite dirigée vers Harpocrate tient peut-être un objet rond. Anubis a sa tête de chacal, est vêtu d'une chlamyde et tient une palme à la main gauche. Harpocrate, nu, a un doigt sur les lèvres.

N°	Provenance	Musée	Datation
2894	Sétif, nécropole, tombe 7	Sétif	II^e s.

Type I.C.1 (8): Anubis debout de face vêtu d'une chlamyde plissée sanglée à la taille, la tête tournée à gauche. Il tient une palme de la main gauche, et un caducée à droite.

N°	Provenance	Musée	Datation
92	Tipasa, nécropole, t. 46Rn38	Tipasa	57–119 (Trajan?)
557	Tipasa, porte de Césarée	Tipasa	Fragment inclassable

Type I.C.1 (9): Tête d'Anubis de profil à gauche (ou tête de sloughi?)

N°	Provenance	Musée	Datation
115	Tiddis	Constantine	57 à 119

Errata: Les objets Constantine 9.5 et 9.6 conservés au Musée de Constantine proviennent de tombes de Collo, cf. Capitaine Hélo, Nécropole liby-phénicienne de Collo, *BCTH*, 1895, pp. 343–368. Il s'agit apparement d'amulettes d'époque punique (bien que certaines tombes aient peut-être été violées et/ou remployées à l'époque romaine).

ADDENDUM

6:4: *Sétif*. Timon de char en bronze représentant Isis ou une isiaque[253]

Musée de Sétif. Inv. 9596742. Bronze 0,16/0,11 m.

La déesse (ou l'isiaque) est vêtue d'un chiton à manches et d'un himation paré du nœud isiaque. Sur le sein droit, on remarque les franges d'un grand manteau (ou d'un châle) noir. La coiffure est également caractéristique: le front est ombré de franges verticales bien alignées, la face encadrée de mèches calamistrées, les boucles libyques.[254]

---

[253] Cet objet présenté à l'occasion de l'exposition sur l'*Algérie antique* (Arles, 2003), p. 165, n°74. Dans le même catalogue, p. 157, est évoqué un petit bronze représentant Harpocrate (h. 10,7 cm) rapporté d'Algérie, sans origine précise, et offert au Musée de Périgueux.

[254] Sur celles-ci, cf. *supra* n. 28.

ISIS DANS L'ÉPIGRAPHIE DE LA MAURÉTANIE TINGITANE*

par

Yann Le Bohec

La présence des cultes isiaques en Maurétanie Tingitane (carte 1) est maintenant bien attestée, et Laurent Bricault a fait récemment une mise au point qui sera fort utile autant pour les spécialistes de cette religion que pour les chercheurs qui travaillent sur la province en question. Il ne paraît pas inutile, toutefois, de reprendre et d'approfondir le dossier épigraphique malgré sa légèreté (il ne compte, en effet, que trois inscriptions). Deux raisons justifient cette nouvelle enquête. D'une part, un nouveau texte vient d'être publié; d'autre part, les problèmes que posent les deux premières inscriptions publiées n'ont jamais été posés.

La première inscription disponible provient de *Banasa*,[1] une cité qui correspondait au lieu-dit Sidi Ali bou Djenoun, sur la rive gauche de l'oued Sebou, non loin de la mer, à quelque 25 km de l'Atlantique et à près de 150 km au sud de Tanger. Elle a été gravée sur un autel de marbre retrouvé sur le forum, devant un temple appelé «le capitole» (fig. 1). Isis n'était pas une divinité très importante sur un site qui n'a livré, outre cet autel, qu'un fragment de lampe avec Anubis.[2]

IAM, lat, 86 (*Banasa*)[3]

ISIDI AVG SACRVM
L ANTONIVS CHA
RITO L ANTONI
VALENTIS LIB OB
5 HONOREM IIIII
VIRATVS D D D D

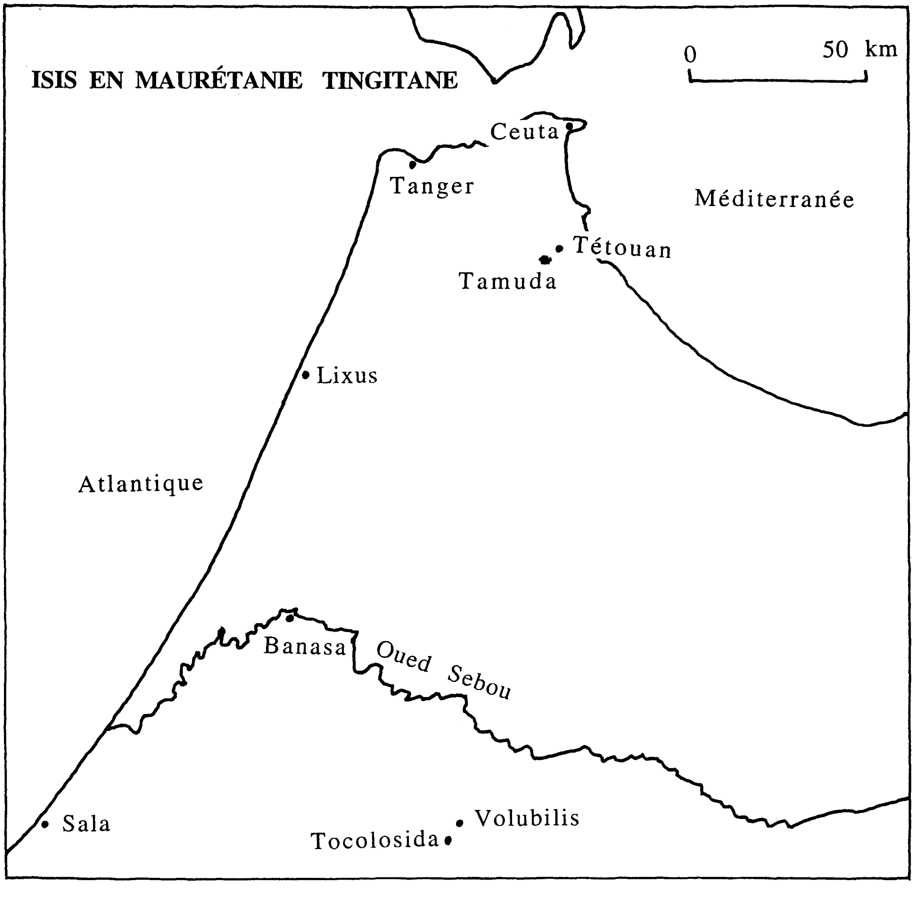
---

* Je remercie D. Bernal et Véronique Brouquier-Reddé, qui m'ont aimablement procuré les photographies illustrant cet article.

[1] Sur ce site, en dernier lieu: A. Laronde et J.-Cl. Golvin, *L'Afrique antique. Histoire et monuments* (Paris, 2001), p. 207, avec bibliographie essentielle antérieure.

[2] Bricault, *Atlas*, p. 89.

[3] *IAM, lat,* 86; L. Châtelain, *BCTH* (1934–1935), p. 173, n°3; *AE*, 1934, 42;


ISIS EN MAURÉTANIE TINGITANE
0
50 km
Ceuta
Tanger
Méditerranée
Tétouan
Tamuda
Lixus
Atlantique
Banasa
Oued Sebou
Sala
Volubilis
Tocolosida

Carte 1. Carte de la Tingitane

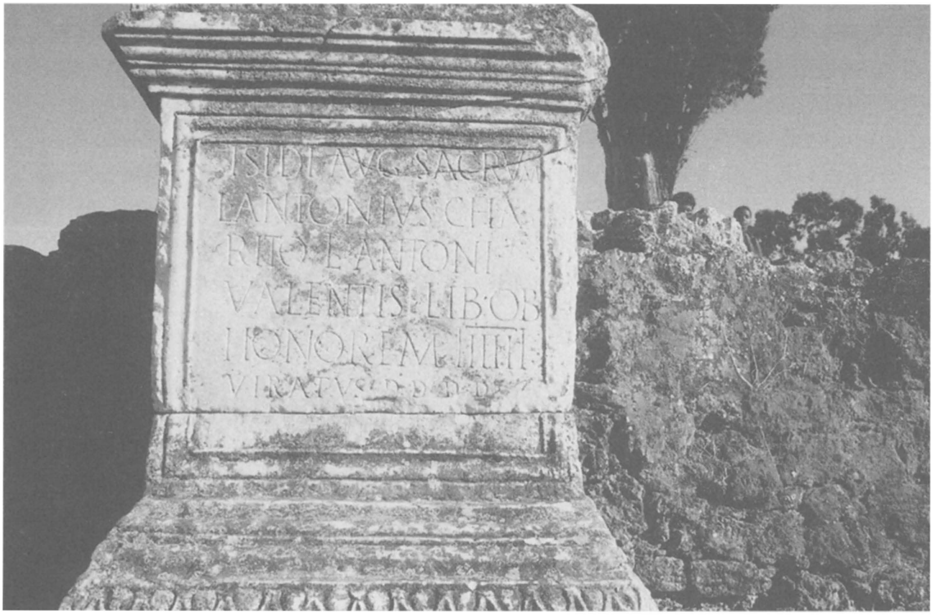


Fig. 1. Dédicace à Isis de Banasa. Ph. V. Brouquier-Reddé

Ce texte ne présente aucune difficulté de lecture. Il est donc possible de le développer sans trop de difficulté: *Isidi Aug(ustae) sacrum.* | *L. Antonius Cha*|*rito, L. Antoni(i)* | *Valentis lib(ertus), ob* | *honorem (se)*|*uiratus, d(e)d(it et) d(e)d(icauit).*

> Consécration à l'auguste Isis. Lucius Antonius Charito, affranchi de Lucius Antonius Valens, a offert et dédié (ce monument) en l'honneur de son accession au sévirat.

Pour la ligne 6, l'auteur des *IAM, lat,* a proposé une autre possibilité de lecture: *d(ecreto) d(ecurionum)*. Mais il semble bien qu'une dédicace à Isis peut se passer de l'autorisation des décurions, comme le montre l'autre dédicace à Isis, celle de Volubilis.

Il n'est pas facile de dater ce texte avec précision. La présence des *tria nomina, praenomen-nomen-cognomen,* le place entre le début du II^{e} s. et le début du III^{e}, époque qui vit disparaître le *praenomen* des

---

R. Thouvenot, *Une colonie: Valentia Banasa* (Paris, 1941), p. 73, n°2; *SIRIS* 754 = *RICIS* 706/0201.

habitudes onomastiques. L'apparition d'une crise en Maurétanie Tingitane à la fin du premier tiers du III^{e} s. allant de pair avec un moindre goût pour les inscriptions contribue à confirmer ces limites.

Comme le suivant, ce texte pose deux problèmes, et nous nous demanderons quel est son intérêt social et quelle est sa signification religieuse. La déesse Isis est ici appelée Auguste. Cet adjectif a souvent été mis en rapport avec le culte impérial: l'empereur est lui aussi Auguste, et donc toute divinité appelée de ce nom possède quelque parenté avec lui. Mais ces liens peuvent être contestés: l'adjectif auguste était employé avant l'apparition de la monarchie et du culte impérial et il désigne simplement une caractéristique de la divinité, qui possède une supériorité, un supplément mal défini par rapport aux humains. Toutefois, dans le cas du texte trouvé à *Banasa*, le lien entre le culte impérial et celui d'Isis paraît établi autrement, puisque le monument à Isis est offert en raison de l'accession du dédicant au sévirat. Un point paraît important: contrairement à ce que l'on pourrait croire, Isis et l'empereur ne sont pas associés, ne sont pas placés sur le même plan. On peut au contraire suivre un enchaînement de faits: Charito s'est adressé à la déesse, il l'a priée de l'aider à obtenir un bienfait, le sévirat, et elle l'a exaucé. C'est donc de manière absolument indirecte qu'Isis et l'empereur sont en relation. Quant aux sévirs, comme on sait,[4] ils formaient un collège de six prêtres qui pratiquaient le culte du souverain au niveau municipal pendant un an. Ils étaient désignés par les décurions, recevaient des insignes et devaient verser une somme honoraire. À la différence des flamines, ils agissaient au nom des affranchis et des pérégrins. Ils sont particulièrement nombreux en Maurétanie Tingitane, puisqu'on en compte un à *Lixus*,[5] *Sala*[6] et Tanger,[7] trois à *Banasa*[8] et cinq à Volubilis.[9]

L'aspect social ne peut donc pas être négligé. Le personnage était en effet, comme son collègue de Volubilis, un ancien esclave, un affranchi. Comme la plupart de ses semblables, il portait un nom grec, Charito,[10] et il a reçu le *praenomen* et le gentilice de son ancien maître devenu son patron, Lucius Antonius.[11] Ce dernier appartenait à une grande famille de *Banasa.* Dans cette cité, on comptait 5 Antonii,[12] ce qui faisait de ce gentilice le premier en importance dans la ville avant Caecilius, 3 fois représenté,[13] et il était allié à cette autre grande famille. Il est en outre présent à Volubilis, avec 29 mentions.[14] Il est attesté également à Sala (4 cas),[15] Tanger (5 cas)[16] et dans un texte du musée de Tétouan (1 fois).[17] Cet affranchi appartenait donc à une vraie dynastie, qui comptait au nombre des élites de la ville et l'honneur qu'il avait reçu rejaillissait sans doute sur l'ensemble des Antonii de la ville. On peut donc se demander si ce texte, plus que la célébration de divinités, n'est pas une manière pour son auteur de se donner un peu de gloire. La religion ne serait qu'un prétexte pour faire oublier une origine plus que médiocre. De toute façon, le dédicant portait la tache servile et restait dépendant du personnage qui le possédait auparavant. Ce dernier, qui répondait au *cognomen* très latin de Valens,[18] portait un nom relativement rare dans cette province où il n'est attesté, outre *Banasa,* qu'une fois à Volubilis[19] et peut-être également une fois à *Tocolosida.*[20]

---

[4] R. Duthoy, «Les *augustales*», *ANRW* II, 16.2 (1978), pp. 1254–1309, en particulier pp. 1265–1277 pour les *seuiri*.

[5] *IAM, lat*, 72.

[6] *IAM, lat*, 310.

[7] *IAM, lat*, 2.

[8] *IAM, lat*, 86, 88, 130.

[9] *IAM, lat*, 345, 352, 379, 392 et 367.

La deuxième inscription[21] qui nous retiendra a été trouvée à Volubilis,[22] elle aussi sur le forum, plus précisément dans sa partie centrale. À un peu plus de 50 km au sud-est de *Banasa*, à l'intérieur des terres, cette ville est dominée par un relief, le Zerhoun. Plus grande cité de Maurétanie Tingitane, et la plus célèbre, elle concentre une grande partie des inscriptions connues dans la province,[23] un petit quart. Le culte des divinités égyptiennes y est représenté, en outre, par un buste attribué à Sarapis-Hercule; deux statuettes d'Isis-Fortuna en fonte ont été trouvées l'une à Volubilis même, l'autre à *Tocolosida*, un endroit situé au sud de cette agglomération.[24] Bien qu'il soit un peu endommagé, notamment dans sa partie gauche, le texte ne présente pas beaucoup de difficultés de lecture.

---

[10] H. Solin, *Griechischen Personennamen. Namenbuch* (Berlin-New York, 1982), I, p. 451, et III, p. 1342.

[11] Sur ce gentilice: W. Schulze, *Lateinischer Eigennamen* (Berlin, 1904, réimpr. 1966), p. 124, et H. Solin et O. Salomies, *Repertorium nominum gentilium et cognominorum latinorum* (Hildesheim, 1988), p. 17.

[12] *IAM, lat,* 86, 100 et 239.

[13] *IAM, lat,* 126, 138 et 239.

[14] *IAM, lat,* 311, 374b, 417, 431, 432, 452–454, 493, 525–528, 530–536 et 660; *AE,* 1987, 1110.

[15] *IAM, lat,* 307 et 311.

[16] *IAM, lat,* 2 et 10–13.

[17] *IAM, lat,* 58.

[18] I. Kajanto, *Latin cognomina* (Rome, réimpr. 1982), p. 247; Solin et Salomies, *op. cit.* n. 11, p. 417.

[19] *IAM, lat,* 499.

[20] *IAM, lat,* 817.

[21] *IAM, lat,* 352; A. Héron de Villefosse, *CRAI* (1888), p. 359, n°2; *CIL,* VIII, 21822; *ILM* = M. Besnier, *Recueil des inscriptions antiques du Maroc* (Paris, 1904), n°20; *IAM* = L. Châtelain, *Inscriptions antiques du Maroc,* I (Paris, 1942), n°54; *SIRIS* 793 = *RICIS* 706/0101.

[22] Sur ce site, en dernier lieu: Laronde et Golvin, *L'Afrique antique* (2001), pp. 156–159, avec bibliographie essentielle antérieure; pour l'histoire sociale: Y. Le Bohec, «Onomastique et société à Volubilis», dans *L'Africa romana, VI° Convegno di Sassari* (Sassari, 1989), pp. 339–356.

IAM, *lat*, 352 (*Volubilis*)

ISIDI AVG SACRVM
. CAECILIVS FELIX L CAEC
.AECILIANI LIBERTVS
. . .ONOREM IIIII VIR
5 D S .

Il est possible de le développer de la manière suivante: *Isidi Aug(ustae) sacrum.* | [*L.*] *Caecilius Felix, L. Caec(ilii)* | [*C*]*aeciliani libertus,* | [*ob h*]*onorem* (*se*)*uir*(*atus*), | *d*(*e*) *s*(*uo*) [*p*(*osuit*)].

> Consécration à l'auguste Isis. Lucius Caecilius Felix, affranchi de Lucius Caecilius Caecilianus, a fait installer (ce monument) à ses frais en l'honneur de son accession au sévirat.

Le texte présente peu de difficultés épigraphiques. À la ligne 2, le *praenomen* de l'affranchi est assurément celui de son patron, [*L*(*ucius*)]. À la ligne, 3, le gentilice du patron ne peut être que celui de l'affranchi. Le début de la ligne 4 peut être restitué par comparaison avec le texte précédent. Quant au sigle D S P, il est du dernier banal.

Pour la datation, en utilisant les mêmes arguments que nous avons avancés à propos du précédent, nous arriverons aux mêmes conclusions: II^{e} s. ou début du III^{e}.

En ce qui concerne le commentaire, on remarque évidemment que cette inscription présente beaucoup de points communs avec la précédente. Isis est également appelée auguste, et l'offrande émane aussi d'un affranchi à l'occasion de son admission au sévirat.

---

[23] Le Bohec, *art. cit.* n. préc., p. 342.

[24] Bricault, *Atlas*, p. 89.

Le maître est désigné par le gentilice Caecilius[25] qui est attesté dans la ville à 72 reprises et 23 fois sous la forme L. Caecilius.[26] Il est attesté à Tanger (2 fois),[27] et *Banasa* (3 fois).[28] Ce personnage porte un *cognomen* formé sur son gentilice,[29] attesté 20 fois à Volubilis[30] et une seule fois à *Banasa*[31] et à *Sala*.[32] Comme les Antonii de *Banasa*[33] et de Volubilis,[34] auxquels ils étaient d'ailleurs liés, les Caecilii de Volubilis formaient une grande famille, une famille de notables.[35] L'affranchi, pour sa part, ne porte pas un nom grec, mais il est désigné par un *cognomen* parfaitement banal, Felix,[36] pourtant peu présent en Maurétanie Tingitane: 6 mentions à Volubilis[37] et 5 à *Sala*.[38] Les affranchis aisés, c'est-à-dire connus par des inscriptions, sont particulièrement nombreux à Volubilis, où l'on peut en compter vingt-trois.[39] Ici aussi, on peut penser que la gloire attribuée à l'affranchi rejaillit sur l'ensemble de la *gens*.

Le troisième texte[40] dont nous disposons provient de Ceuta,[41] jadis *Septem Fratres*, à une quarantaine de km à l'est de Tanger, sur le littoral, face à Algésiras. Il a été gravé sur une stèle intacte en haut

---

[25] Sur ce gentilice: Schulze, *Lateinischer Eigennamen* (1966), p. 75, 454 et 579, et Solin et Salomies, *op. cit.* n. 11, p. 39.

[26] Le Bohec, *art. cit.* n. 22, p. 343. *IAM, lat,* 131, 352, 367, 370b, 375b, 424, 425, 433–438, 442, 451, 455–463, 488, 525, 531, 553, 549, 550, 551, 552–567, 610, 621, 663, 669 et 805; *AE*, 1987, 1111–1114 et 1125. Plusieurs de ces textes mentionnent deux Caecilii ou plus.

[27] *IAM, lat,* 17 bis et 18.

[28] *IAM, lat,* 126, 138 et 239.

[29] Kajanto, *Latin cognomina* (1982), p. 142; Solin et Salomies, *op. cit.* n. 11, p. 305.

[30] *IAM, lat,* 352, 434–436, 438, 440, 456, 457, 462, 475, 478, 481, 532, 548, 549 et 554. Ce nom est attesté deux fois dans plusieurs de ces textes.

[31] *IAM, lat,* 125.

[32] *IAM, lat,* 311.

[33] Voir plus haut.

[34] Voir plus haut.

[35] Le Bohec, *art. cit.* n. 22, p. 351; S. Lefebvre, «Hommages publics et histoire sociale: les Caecilii Caeciliani et la vie municipale de Volubilis», *MCV* XXVIII, 1 (1992), pp. 19–36.

[36] Kajanto, *Latin cognomina* (1982), p. 272; Solin et Salomies, *op. cit.* n. 11, p. 330.

[37] *IAM, lat,* 352, 576, 584, 601, 612 et 804.

[38] *IAM, lat,* 307 et 317.

[39] Le Bohec, *art. cit.* n. 22, p. 351; ajouter *AE*, 1986, 734, et 1987, 1111.

[40] D. Bernal Casasola, J. Del Hoyo et J. M. Pérez Rivera, «Isis en Mauretania Tingitana: un nuevo testimonio epigráfico de su culto procedente de Septem Fratres (Ceuta)», dans *L'Africa Romana* XII, 3 (1998), pp. 1139–1161; *AE*, 1998, 1599; *RICIS* 706/0301.

[41] Sur ce site, en dernier lieu: D. Bernal Casasola et J. M. Pérez Rivera, *Un viaje diacrónico por la historia de Ceuta* (Ceuta, 1999), 190 p.

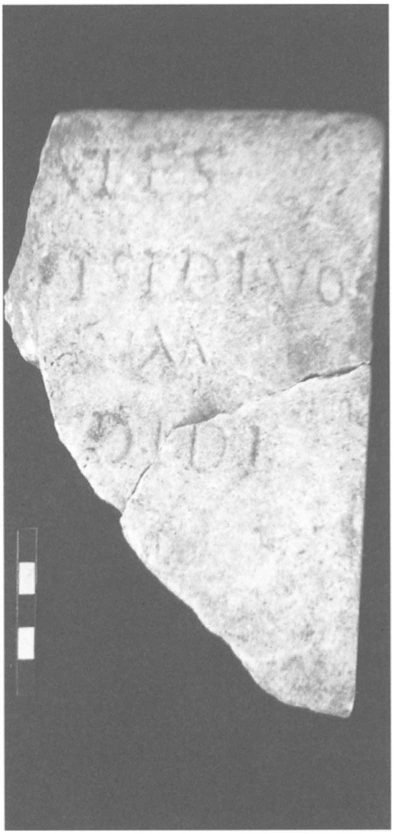


Fig. 2. Inscription de Ceuta. Ph. D. Bernal Casasola

et à droite; malheureusement, les parties gauche et inférieure manquent (fig. 2). Elle a été trouvée en remploi dans une usine de fabrication de *garum*,[42] avec de la céramique qui est datée d'une large période allant des environs de 60 apr. J.-C. au milieu du III^{e} s.[43] Ce site avait déjà livré deux lampes à motifs isiaques.[44]

AE, 1998, 1599 (Ceuta)

. . . ATES
. . . ISIDI VO
. . . TVM
. . . D I DI
5 . . .

---

[42] Bernal Casasola *et alii*, *L'Africa Romana* XII, 3 (1998), p. 1141.

[43] *Ibid.*, p. 1145 et 1157.

[44] *Ibid.*, p. 1157.

En raison de son mauvais état de conservation, ce texte est beaucoup plus difficile à comprendre que les précédents. Son inventeur,[45] pour la ligne 1, proposait de lire [*u*]*ates*, «le devin», ou [*N*]*ates*, un nom déjà attesté par une inscription;[46] il écartait [*r*]*ates*, «le radeau», qui eût fait allusion à des marins sauvés du naufrage, ou mieux «les radeaux» car il s'agit d'un pluriel. Il pensait que les lettres VO de la deuxième ligne et TVM de la troisième se complètent pour former le mot VOTVM. De la sorte, il concluait qu'il ne manque rien à gauche où auraient été gravées des plantes de pieds, symbole bien attesté dans le culte isiaque.[47] À la ligne 4, il envisageait *d*(*ominae*) *I*(*sidi*) plutôt que *d*(*eae*) *I*(*sidi*) et *di*(*miserunt*) plutôt que *di*(*cauerunt*), en donnant à *dimittere* le sens de *soluere*, «se sont acquittés» (de leur vœu). Ce texte aurait prouvé la présence d'un petit *isaeum* dans le centre de Ceuta, vers le Paseo de las Palmeras, au n°16.[48] Cette interprétation se heurte à plusieurs obstacles: on ne voit pas, comme l'a noté J.-M. Lassère dans l'*Année épigraphique*, pourquoi le nom de la déesse aurait été mentionné deux fois dans un texte aussi court; de plus, il n'y aurait pas de place pour le nom du dédicant. De la sorte, il semble qu'il faut admettre que le texte était plus large à gauche qu'on ne l'a cru, et donc que les lettres VO et TVM n'appartiennent pas à un seul et même mot. Mais hélas nous n'avons rien à ajouter qui permette de proposer une meilleure lecture.[49]

La seule certitude qui émerge de ce débat, c'est qu'Isis a eu au moins un dévot à Ceuta. Comme le remarquent les découvreurs de ce texte, cette constatation n'a rien pour surprendre. La région, à condition de comprendre ce mot au sens large, au sens de «cercle du détroit», une expression chère aux archéologues du sud de l'Espagne et du nord du Maroc, a laissé des traces d'isiasme.[50] Deux sanctuaires sont attestés à *Baelo* et *Italica.* Et Laurent Bricault, pour sa part, nous permet d'ajouter Alameda à leur liste.[51] Il relève en outre la présence d'objets isiaques dans la région. *Tamuda*, à 30 km au sud de Ceuta, aurait frappé des monnaies isiaques et l'on y a trouvé une lampe en terre cuite avec représentation de cornes de vaches, indice possible d'un *basileion.*[52]

---

[45] *Ibid.*, pp. 1147–1150.

[46] *AE*, 1994, 398.

[47] Bernal Casasola *et alii, art. cit.* n. 40, p. 1150 et 1152.

[48] Bernal Casasola *et alii, art. cit.* n. 40, p. 1151 et 1152.

[49] R. Cagnat, *Cours d'épigraphie* (Paris, 4e édit., 1914), p. 423, propose *dimachaerus* pour DI; mais que viendrait faire un gladiateur en fin de ce texte?

[50] Bernal Casasola *et alii, art. cit.* n. 40, p. 1151 et 1158.

[51] Bricault, *Atlas*, p. 93.

En fin de compte, il semble que les liens entre le culte impérial et la religion d'Isis sont secondaires et liés aux circonstances dans les deux premières inscriptions. Le personnage a demandé à la déesse de lui obtenir son élévation au sévirat, et il a obtenu la satisfaction à sa demande. Il ne prie pas en même temps la déesse et le dieu-empereur.

Le contenu social ne doit pas être négligé. Marqué à jamais par la tache servile, l'affranchi peut tirer orgueil d'avoir été admis dans le cercle des dévots d'Isis; il tire davantage encore d'orgueil d'avoir été élevé au sévirat. Cette promotion, à laquelle les puissants Caecilii alliés aux puissants Antonii ne sont pas étrangers, le touche directement et rejaillit indirectement sur les anciens maîtres des esclaves devenus les nouveaux patrons des affranchis.

---

[52] *Ibid.*

LES TÉMOIGNAGES ISIAQUES SUR LES MONNAIES GRECQUES DE CARIE ET D'IONIE AUX ÉPOQUES HELLÉNISTIQUE ET ROMAINE

par

Fabrice Delrieux

En parcourant l'*Atlas de la diffusion des cultes isiaques* publié par L. Bricault en 2001, on est frappé, en particulier en Asie Mineure, par le nombre important des monnaies sur lesquelles apparaissent des types montrant ou symbolisant des dieux égyptiens. L'intérêt porté à ces derniers n'ayant semble-t-il jamais failli, tant à l'époque hellénistique qu'à l'époque impériale, nous disposons aujourd'hui d'une masse documentaire utile à l'étude des images de ces divinités et à leur propagation dans le monde méditerranéen. Or, contrairement à l'épigraphie qui a déjà eu les faveurs de la recherche dans ce domaine,[1] la numismatique n'a pas fait jusqu'à présent l'objet d'un examen spécifique. C'est cette lacune qu'une équipe internationale conduite par L. Bricault a entrepris de combler. L'opération, commencée en 1999 et devant conduire à la publication d'une *Sylloge Nummorum Religionis Isiacae et Sarapiacae* (SNRIS), a déjà montré combien était prometteuse l'analyse des monnaies à types isiaques.[2] Il n'est bien sûr pas question ici d'exposer tout ce que celles-ci ont appris à ce jour aux rédacteurs de la SNRIS. On se contentera plutôt de centrer la réflexion sur quelques exemples régionaux représentatifs, en l'occurrence la Carie et l'Ionie.

Comme l'ont rappelé J. et L. Robert en 1954, «il y eut à peu près partout, à l'époque impériale en tout cas, un culte des divinités égyptiennes».[3] Ainsi en fut-il, dès l'époque hellénistique, dans le bassin de l'Égée, notamment en Carie et en Ionie. En effet, ne seraitce qu'à travers leur monnayage, le dépouillement des ouvrages, articles, *corpus* numismatiques et catalogues de vente auxquels nous avons pu avoir accès, a permis d'établir que 27 cités de ces deux régions, 17 en Carie et 10 en Ionie, frappèrent plus ou moins sûrement des monnaies portant, au droit et (ou) au revers, des divinités égyptiennes ou des objets les symbolisant.[4] Ces cités sont, par région et par ordre alphabétique, les suivantes:

---

[1] Ainsi avec L. Vidman, *SIRIS* et L. Bricault, *RICIS.*

[2] Sur le choix du mot isiaque pour désigner, outre la déesse Isis, toutes les divinités originaires de la vallée du Nil rencontrées hors d'Égypte, cf. Bricault, *Atlas*, p. XI.

[3] «Bulletin épigraphique», *RÉG* 67 (1954), p. 110. Pour se faire une idée de la diffusion des cultes égyptiens dans le monde gréco-romain, cf. Bricault, *Atlas*, p. 1, carte I.

CARIE

Alinda
Antioche du Méandre
Aphrodisias
Apollonia Salbakè
Attouda
Bargasa
Caunos
Halicarnasse
Harpasa
Héraclée Salbakè
Iasos
Kidrama
Myndos
Rhodes
Sébastopolis
Stratonicée
Trapézopolis

IONIE

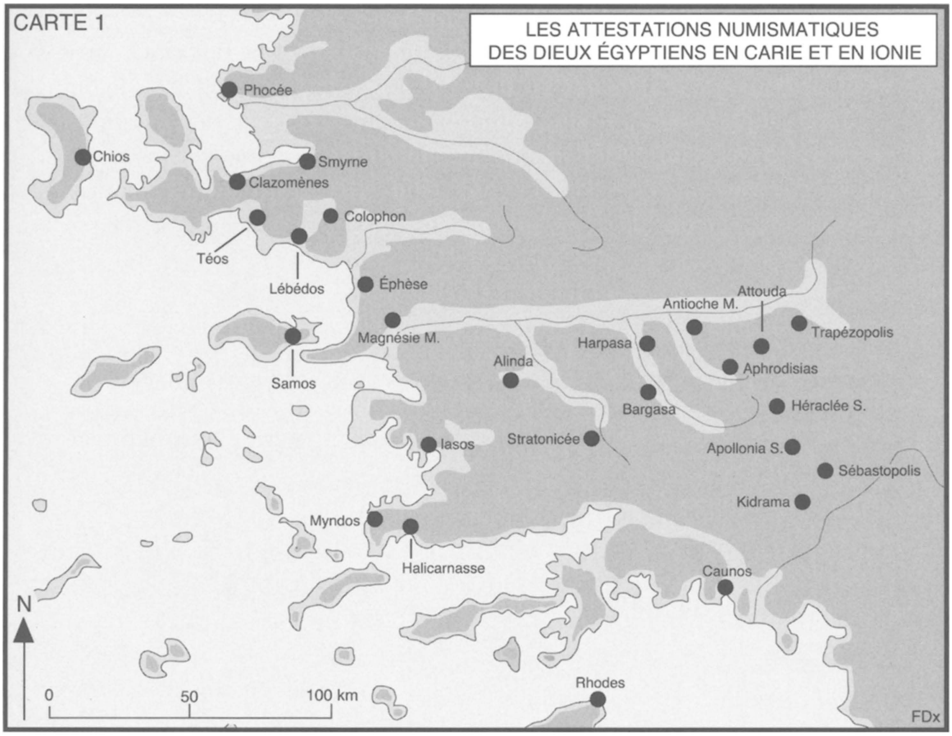
Chios
Clazomènes
Colophon
Éphèse
Lébédos (?)
Magnésie du Méandre
Phocée
Samos
Smyrne
Téos

Comme le montre la carte n°1, ces ateliers se trouvent en majorité le long du littoral iono-carien, aussi bien sur le continent (de Phocée à Caunos) que dans les îles proches (de Chios à Rhodes), mais également dans les vallées fluviales de la région, à savoir celles du Méandre (de Magnésie du Méandre à Trapézopolis), du Marsyas (d'Alinda à Stratonicée), de l'Harpasos (d'Harpasa à Bargasa) et du Morsynos (d'Antioche du Méandre à Aphrodisias). Pour le reste, on relèvera une petite concentration de cités dans l'est carien, sur le versant occidental de la chaîne de la Salbakè (d'Héraclée Salbakè à Kidrama).

Si la frappe des monnaies à types isiaques semble donc concerner pratiquement l'ensemble de la Carie et de l'Ionie, il en va autre-

---

[4] Par rapport aux travaux du même genre réalisés par W. Drexler («Der Isis- und Sarapis-Cultus in Kleinasien», *NZ* 21 (1889), pp. 74–141), D. Magie («Egyptian Deities in Asia Minor in Inscriptions and on Coins», *AJA* 57 (1953), pp. 171–174), Fr. Dunand (*Le culte d'Isis dans le bassin oriental de la Méditerranée*, *ÉPRO* 26/3 (Leiden, 1973), pp. 17–78), et dernièrement par L. Bricault (*Atlas*, pp. 57–61 et 62–63), ces ateliers sont déjà connus mais n'ont jamais tous été cités en même temps.

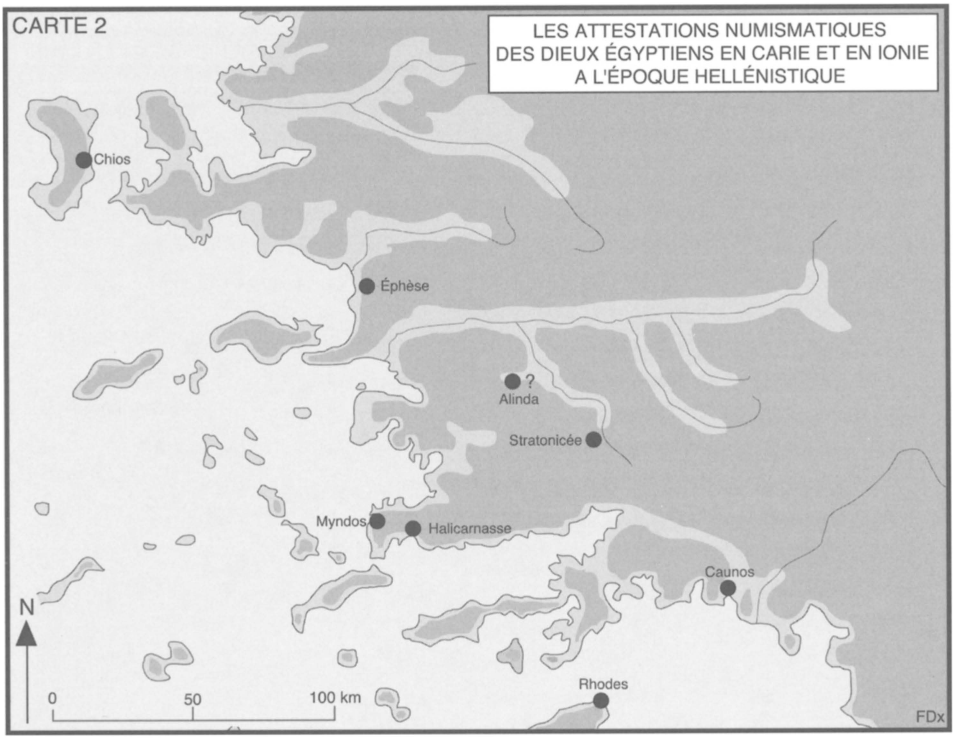

CARTE 1
LES ATTESTATIONS NUMISMATIQUES
DES DIEUX ÉGYPTIENS EN CARIE ET EN IONIE
Phocée
Chios
Smyrne
Clazomènes
Colophon
Téos
Lébédos
Éphèse
Magnésie M.
Samos
Alinda
Harpasa
Antioche M.
Attouda
Trapézopolis
Aphrodisias
Bargasa
Héraclée S.
Iasos
Stratonicée
Apollonia S.
Sébastopolis
Kidrama
Myndos
Halicarnasse
Caunos
Rhodes
N
0
50
100 km
FDx

Carte 1. Les attestations numismatiques des dieux égyptiens en Carie et en Ionie (carte de l'auteur)

ment d'un point de vue plus strictement chronologique. En effet, même si l'on manque souvent de précision quant à la datation du matériel, il apparaît que celui-ci remonte en grande majorité à l'époque impériale, la période hellénistique n'étant représentée, aux II^{e} et I^{er} siècles av. J.-C., qu'à travers des émissions le plus souvent côtières et originaires de Chios, Éphèse, Myndos, Halicarnasse, Caunos, Rhodes, Stratonicée et peut-être Alinda (cf. la carte n°2).[5] Sous l'Empire, les frappes s'étalent du I^{er} au III^{e} siècle apr. J.-C. et sont de plus en plus nombreuses au fur et à mesure que l'on progresse

---

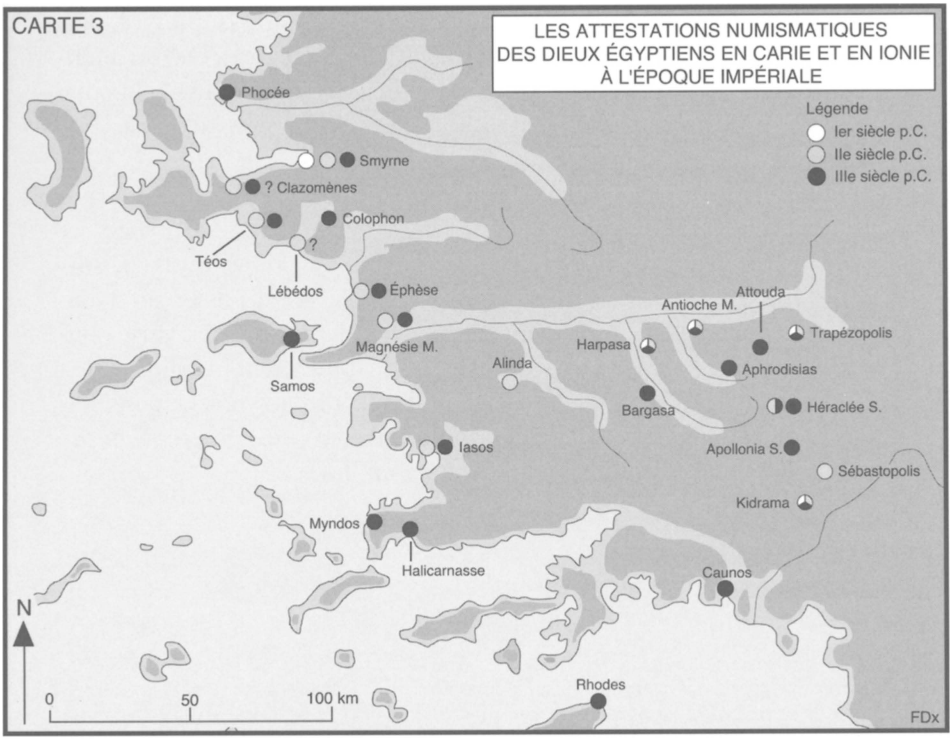
[5] Sur la datation, discutée, des monnaies d'Alinda au sistre, cf. notamment Drexler, *o. c.* n. 4, p. 121 (époque hellénistique ou sous Trajan), E. Babelon, *Inventaire sommaire de la collection Waddington acquise par l'État en 1897 pour le Département des médailles et antiques de la Bibliothèque Nationale* (Paris, 1898), n°2130 (sous Trajan), et Bricault, *Atlas*, p. 59 (époque hellénistique).


CARTE 2
LES ATTESTATIONS NUMISMATIQUES DES DIEUX ÉGYPTIENS EN CARIE ET EN IONIE A L'ÉPOQUE HELLÉNISTIQUE
Chios
Éphèse
?
Alinda
Stratonicée
Myndos
Halicarnasse
Caunos
Rhodes
N
0
50
100 km
FDx

Carte 2. Les attestations numismatiques des dieux égyptiens en Carie et en Ionie à l'époque hellénistique (carte de l'auteur)

dans le temps. La carte n°3 indique à ce sujet que seule la cité de Smyrne a sûrement utilisé des types isiaques dans le courant du Ier siècle apr. J.-C., qu'il y eut au moins 8 ou 9 ateliers au siècle suivant, et que l'on a atteint au moins les 17 ou 18 ateliers au IIIe siècle. De même, dans la mesure où de telles datations nous permettent de suivre à grands traits le rythme de pénétration de ces types dans l'ouest de l'Asie Mineure, on peut remarquer que, jusqu'au IIe siècle, ces derniers ont habillé des monnaies de cités le plus souvent côtières (Alinda et Sébastopolis faisant exception). Ce n'est qu'au IIIe siècle que l'intérieur de la Carie, l'Ionie n'étant pour ainsi dire pas concernée, fut touchée par le phénomène, en particulier dans l'axe des monts Kadmos et Salbakè (d'Aphrodisias et Attouda à Apollonia Salbakè).

Si l'on considère maintenant le matériel d'un point de vue plus typologique, Isis et Sarapis sont, de très loin, les divinités égyptien-


CARTE 3
LES ATTESTATIONS NUMISMATIQUES DES DIEUX ÉGYPTIENS EN CARIE ET EN IONIE À L'ÉPOQUE IMPÉRIALE
Légende
Ier siècle p.C.
IIe siècle p.C.
IIIe siècle p.C.
Phocée
Smyrne
? Clazomènes
Colophon
Téos
Lébédos
Éphèse
Magnésie M.
Samos
Alinda
Harpasa
Antioche M.
Attouda
Trapézopolis
Aphrodisias
Bargasa
Héraclée S.
Apollonia S.
Sébastopolis
Kidrama
Iasos
Myndos
Halicarnasse
Caunos
Rhodes
N
0
50
100 km
FDx

Carte 3. Les attestations numismatiques des dieux égyptiens en Carie et en Ionie à l'époque impériale (carte de l'auteur)

nes le plus souvent représentées sur les monnaies de Carie et d'Ionie. Pour le reste, Apis et Harpocrate apparaissent sur quelques exemplaires d'Aphrodisias, d'Éphèse et de Smyrne.[6] Si le premier est tojours figuré, à Éphèse et à Smyrne, allant à gauche ou à droite, un ornement entre les cornes,[7] le second est pour sa part le plus souvent debout, nu, la main droite sur la bouche et une corne d'abondance dans la gauche; à Éphèse, le dieu s'appuie aussi sur une colonne tandis que, à Aphrodisias, la colonne est remplacée par une chlamyde.[8]

---

[6] C'est peut-être avec prudence qu'il faut considérer la présence du taureau Apis sur certaines monnaies émises à Smyrne au II^{e} siècle apr. J.-C. En général, les pièces concernées ne montrent qu'un bœuf debout à droite sur une ligne de sol (cf. par exemple G. J. F. Kater-Sibbes et M. J. Vermaseren, *Apis III. Inscriptions, Coins and Addenda, ÉPRO* 48 (Leiden, 1977), p. 25, nn°84 et 86). Dans un cas seulement (connu grâce à un exemplaire unique publié dans un travail ancien), le front de l'animal est orné d'un «triangle of curls» (*ibid.*, p. 25, n°85). Tout aussi problématique est la présence supposée d'Anubis sur des pièces originaires d'Éphèse et datées du principat de Gordien III. Ici, le dieu, reconnu partout comme tel par P. R. Franke et M. K. Nollé (dans *Die Homonoia-Münzen Kleinasiens und der thrakischen Randgebiete*, I, *Katalog*, Saarbrücker Studien zur Archäologie une alten Geschichte, Band 10 (Saarbrücken, 1997), est présenté accroupi aux pieds de Sarapis (*ibid.*, nn°520–523 et 553–554A) ou assis devant Harpocrate (*ibid.*, nn°386, 414–424,

Cette relative diversité dans la manière de montrer Apis et Harpocrate est malgré tout bien peu de chose au regard de ce que les monnaies de Carie et d'Ionie proposent au sujet de Sarapis et, surtout, d'Isis. En effet, même si certains types peuvent passer pour des modèles standards, la représentation de ces deux divinités varie souvent d'une région à l'autre, voire au sein d'un même atelier. C'est ce que tendent à montrer les deux tableaux qui suivent et dans lesquels ont été classés, par région puis par cité, les différents types connus de Sarapis et d'Isis en Carie et en Ionie.

426–428 et 432–434). Or, dans le premier cas, et selon les séries, Anubis est pour d'autres un autel (B. V. Head, *Catalogue of Greek coins in the British Museum, Ionia* (London, 1892; rééd. Bologna, 1964), p. 113, n°420) ou le chien Cerbère (*SNG* – Deutschland: *Münzsammlung der Universität Tübingen*, t. 4, Mysia-Ionia (Münich, 1988), n°2844). Dans le second cas, le dieu est vu comme le gouvernail de Tyché (*SNG* – Deutschland: *Sammlung von Aulock*, fasc. 17, Nachträge III: Ionien – Karien – Lydien (Berlin, 1968), n°7883), une petite figure avec «une tête de babouin?» (*SNG* – Great-Britain, vol. 4: *Fitzwilliam Museum, Cambridge: Leake and General Collections*, fasc. 6, Asia Minor-Phrygia (London, 1965), n°4463), une figure à tête de bélier (T. E. Mionnet, *Description de monnaies antiques, grecques et romaines*, t. 3 (Paris, 1808; rééd. Graz, 1972), p. 118, n°421), une figure indéterminée assise (*SNG* – Danmark: *The Royal Collection of Coins and Medals of the Danish National Museum*, fasc. 22–24, Ionia (Copenhagen, 1945), n°552), Horus assis (Mionnet, *ibid.*, suppl. 6 (Paris, 1833; rééd. Graz, 1972), p. 185, n°693), ou encore un taureau avec ou sans ornement entre les cornes (Mionnet, *ibid.*, p. 185, nn°696–699). Seule la *SNG Tübingen, ibid.*, n°2852, propose une lecture identique à celle de Franke et Nollé.

[7] Cf. Franke et Nollé, *o. c.* n. 6, nn°373–385, 391–394, 401–413, 425, 429, 430 et 431 (pour l'Apis d'Éphèse), et au moins Kater-Sibbes et Vermaseren, *o. c.* n. 6, p. 25, n°85 (pour l'Apis de Smyrne).

[8] Pour l'Harpocrate d'Éphèse, cf. en particulier Franke et Nollé, *o. c.* n. 6, n°386, 414–424, 426–428 et 432–434. Pour celui d'Aphrodisias, cf. en dernier lieu D. J. MacDonald, *The Coinage of Aphrodisias*, Royal Numismatic Society, Special Publication, n°23 (London, 1992), p. 109, type 127, O175/O176 – R322/R323. Sur une autre monnaie d'Éphèse, décrite seulement dans d'anciennes publications (ainsi Mionnet, *o. c.* n. 6, t. 3, p. 118, n°423), Harpocrate est vu également assis à gauche sur un serpent. Selon W. Drexler, cette lecture doit être considérée avec prudence (*o. c.* n. 4, p. 91, n°III/1/c/γ).

CARIE[9]—

VILLES	Sarapis en pieds	Isis en pieds	Buste de Sarapis	Buste d'Isis	Attribut de Sarapis	Attribut d'Isis
Alinda	D	D	X	X (?)		sistre
Antioche M.						*basileion*
Aphrodisias		D	X			
Apollonia S.		D	X			
Attouda		D	X			
Bargasa		D	X			

---

[9] Pour toutes les cités mentionnées dans ce tableau, nous donnons ci-après une référence bibliographique renvoyant à chacun des types pris en compte ici. Ainsi a-t-on:

Alinda: Babelon, *o. c.* n. 5, n°2132 (S. en pieds D); *ibid.* (I. en pieds D); Mionnet, *o. c.* n. 6, t. 3, p. 313, n°52 (buste de S.); *ibid.* (buste d'I.?); Babelon, *o. c.* n. 5, n°2130 (sistre). – *Antioche M.*: Fr. Imhoof-Blumer, *Kleinasiatisch Münzen*, Österreichischen Archäelogischen Instituts, 1, 3 (Wien, 1901–1902; rééd. Hildesheim/New York, 1974), p. 109, n°7 (*basileion*). – *Aphrodisias*: MacDonald, *o. c.* n. 8, p. 109, type 128 (I. en pieds D); *ibid.*, type 128 (buste de S.). – *Apollonia S.*: *SNG von Aulock*, *o. c.* n. 6, n°8070 (I. en pieds D); *ibid.* (buste de S.). – *Attouda*: Babelon, *o. c.* n. 6, n°2257 (I. en pieds D); Imhoof-Blumer, *ibid.*, p. 125, n°13 (buste de S.). – *Bargasa*: Drexler, *o. c.* n. 4, p. 124, n°VI (I. en pieds D); *ibid.* (buste de S.). – *Caunos*: B. V. Head, *Catalogue of Greek coins in the British Museum, Caria, Cos, Rhodes and co.* (London, 1897), p. 75, n°11 (*basileion?*); R. H. J. Ashton, «The Hellenistic Hemidrachms of Kaunos», *RBN* 145 (1999), p. 143, n°38 (croix ansée). – *Halicarnasse*: Head, *ibid.*, p. 109, n°73 (buste de S.); *ibid.* (*basileion*). – *Harpasa*: Head, *ibid.*, p. 114, n°6 (buste de S.). – *Héraclée S.*: H. C. Lindgren, *Lindgren III, Ancient Greek Bronze Coins from The Lindgren Collection* (Berkeley, 1993), n°429 (S. en pieds T); *SNG von Aulock*, *o. c.* n. 6, n°2543 (I. en pieds D); *ibid.* (buste de S.). – *Iasos*: Head, *ibid.*, p. 126, n°16 (S. en pieds T); *SNG Tübingen*, *o. c.* n. 6, n°3405 (I. en pieds D); Babelon, *o. c.* n. 5, n°2445 (I. en pieds V); *SNG* – Schweiz, vol. 2: *Münzen der Antike. Katalog der Sammlung Jean-Pierre Righetti im Bernischen Historischen Museum Balázs Kapossy* (Stuttgart/Wien/Berne, 1993), n°35 (buste de S.); *ibid.* (*basileion*). – *Kidrama*: *SNG Copenhague*, *o. c.* n. 6, fasc. 27–28, Caria (Copenhagen, 1947), n°192 (S. en pieds T). – *Myndos*: Head, *ibid.*, p. 134, n°1 (buste de «S.»); *ibid.* (*basileion*). – *Rhodes*: R. H. J. Ashton, «A Rhodian Bronze Hoard of the Late Second Century AD», dans *Studies in Ancient Coinage from Turkey*, éd. R. H. J. Ashton (London, 1996), p. 41, n°6 (buste de S.); R. H. J. Ashton, «Rhodian Bronze Coinage and the Siege of Mithradates VI», *NC* 161 (2001), p. 4, n°82 (*basileion*); G. K. Jenkins, «Rhodian Plintophoroi – A Sketch», dans *Kraay-Mørkholm Essays*, Numismatic Studies in Memory of C. M. Kraay and O. Mørkholm, Publications d'histoire de l'art et d'archéologie de l'Université catholique de Louvain, LIX, Numismatica Lovaniensia, 10, éd. G. Le Rider, K. Jenkins, N. Waggoner et U. Westermark (Louvain-la-Neuve, 1989), p. 108, n°67 (croissant); *ibid.*, p. 108, n°64 (sistre); Ashton, *ibid.*, p. 6, n°135 (situle); Jenkins, *ibid.*, p. 108, n°83 (*uræus*). – *Sébastopolis*: J. G. Milne, «Notes on the Oxford Collections. (4) Caria», *NC* 18 (1938), p. 262, n°1 (buste de S.). – *Stratonicée*: H. von Aulock, «Zur Silberprägung des karischen Stratonikeia», *JNG* 17 (1967), p. 8, n°27 (*basileion*). – *Trapézopolis*: *SNG von Aulock*, *o. c.* n. 6, n°2737 (buste de S.).

Tableau (*cont.*)

VILLES	Sarapis en pieds	Isis en pieds	Buste de Sarapis	Buste d'Isis	Attribut de Sarapis	Attribut d'Isis
Caunos						*basileion*? croix ansée
Halicarnasse			X			*basileion*
Harpasa			X			
Héraclée S.	T	D	X			
Iasos	T	D/V	X			*basileion*
Kidrama	T					
Myndos			«X»[10]			*basileion*
Rhodes			X			*basileion* croissant sistre situle *uræus*
Sébastopolis			X			
Stratonicée						*basileion*
Trapézopolis			X			

IONIE[11] —

VILLES	Sarapis en pieds	Isis en pieds	Buste de Sarapis	Buste d'Isis	Attribut de Sarapis	Attribut d'Isis
Chios						*basileion*
Clazomènes	T	D (?)				
Colophon	T					
Éphèse	T/D	D/V	X	X		*basileion*
Lébédos		D (?)				
Magnésie M.	T/D	D	X			
Phocée	T	V				
Samos	D	V				
Smyrne		D	X			
Téos	T/D		X			

Pour ce qui est des lettres D, T et V écrites dans les colonnes «Sarapis en pieds» et «Isis en pieds», celles-ci doivent être comprises de telle manière que D = debout, T = trônant, V = tenant une voile.

[10] Ce que l'on a pris parfois pour un Zeus-Sarapis (ainsi Imhoof-Blumer, *o. c.* n. 9, p. 147, n°1 et 2) est en réalité un Zeus ceint à la fois d'une couronne de laurier et d'une coiffe osirienne, la couronne *atef.* Le Zeus de Myndos est donc «en quelque sorte égyptianisé» (Dunand, *o. c.* n. 4, t. 3, pp. 35–36). Sur la présence de la couronne d'Osiris à côté de Zeus ailleurs en Carie, cf. à Halicarnasse selon Imhoof-Blumer (*o. c.* n. 9, p. 129, n°9).

[11] Les conditions de lecture de ce tableau (références bibliographiques et sens des

Entre autres enseignements, ces deux tableaux nous révèlent que les monnaies d'Ionie et, principalement, de Carie ne montrent pas toujours les dieux égyptiens sous une forme humaine, et que ceux-ci ne sont parfois suggérés qu'à travers quelques attributs dans lesquels on peut facilement les reconnaître. Tel est le cas d'Isis pour laquelle nous avons la croix ansée à Caunos, le sistre à Alinda et à Rhodes, le croissant, la situle et l'*uræus* à Rhodes, et surtout le *basileion* à Antioche du Méandre, Caunos (?), Halicarnasse, Iasos, Myndos, Rhodes, Stratonicée, Chios et Éphèse (cf. la carte n°4). Ce dernier symbole est justement, à l'époque hellénistique, le type isiaque qui, de loin, fut le plus utilisé, parmi d'autres attributs, pour représenter la déesse sur les monnaies de Carie et d'Ionie.[12] Or, à l'époque impériale, si cette coiffure (à laquelle il faut peut-être ajouter le sistre d'Alinda)[13] est encore attestée à Iasos et à Antioche du Méandre, ce sont désormais les types anthropomorphes qui dominent largement sur les monnaies de l'ouest de l'Asie Mineure.

Dans ce domaine, si les bustes d'Isis sont partout assez rares, alors que ceux de Sarapis sont beaucoup plus nombreux,[14] les proportions

---

lettres D, T et V) sont les mêmes que pour le tableau consacré aux cités de Carie. Ainsi a-t-on pour les villes d'Ionie:

Chios: J. Mavrogordato, «A Chronological Arrangment of the Coins of Chios», *NC* 16 (1916), p. 322 (*basileion*). – *Clazomènes: SNG Copenhague, o. c.* n. 6, n°125 (S. en pieds T); Mionnet, *o. c.* n. 6, t. 3, p. 72, n°89 (I. en pieds D?). – *Colophon*: J. G. Milne, *Kolophon and its Coinage: a Study, ANSNNM* 96 (New York, 1941), n°215 (S. en pieds T). – *Éphèse*: Franke et Nollé, *o. c.* n. 6, n°460 (S. en pieds T); *ibid.*, n°509 (S. en pieds D); *ibid.*, n°531 (I. en pieds D); *ibid.*, n°491 (I. en pieds V); *ibid.*, n°506 (buste de S.); Drexler, *o. c.* n. 4, p. 90, n°III/1/c/α (buste d'I.); *SNG Tübingen, o. c.* n. 6, n°2785 (*basileion*). – *Lébédos*: Imhoof-Blumer, *o. c.* n. 9, p. 74, n°15 (I. en pieds D?). – *Magnésie M.*: S. Schultz, *Die Münzprägung von Magnesia am Mäander in der römischen Kaiserzeit* (Hildesheim et New York, 1975), n°437 (S. en pieds T); *ibid.*, n°434 (S. en pieds D); *ibid.*, n°284 (I. en pieds D); *ibid.*, n°518 (buste de S.). – *Phocée: SNG von Aulock, o. c.* n. 7, n°2138 (S. en pieds T); *SNG Copenhague, o. c.* n. 6, n°1069 (I. en pieds V). – *Samos*: P. Gardner, «Samos and the Samian Coins», *NC* 2 (1882), p. 286, n°35 (S. en pieds D); *ibid.*, p. 287, n°37 (I. en pieds V). – *Smyrne*: G. Lafaye, *Histoire du culte des divinités d'Alexandrie, Sarapis, Isis, Harpocrate et Anubis hors de l'Égypte, depuis les origines jusqu'à la naissance de l'école néo-platonicienne* (Paris, 1884), p. 319, n°188 (I. en pieds D); D. O. A. Klose, *Die Münzprägung von Smyrna in der römischen Kaiserzeit*, Antike Münzen und Geschittene Steine X (Berlin, 1987), p. 179, n°XI (buste de S). – *Téos*: Mionnet, *o. c.* n. 6, suppl. 6, p. 385, n°1939 (S. en pieds T); *SNG Copenhague, o. c.* n. 6, n°1506 (buste de S.).

[12] C'est de cette époque que datent également le type caunien montrant la croix ansée, ainsi que les types rhodiens portant le croissant, le sistre, la situle et l'*uræus*.

[13] Si l'on a raison de dater ce type de l'époque de Trajan (Drexler, *o. c.* n. 4, p. 121; Dunand, *o. c.* n. 4, t. 3, p. 44, n. 4).

[14] Cf. les cartes nn°4 et 5.

sont en revanche plus équilibrées quand on considère les représentations en pieds des deux divinités. S'agissant d'Isis, le type à son image le plus souvent utilisé nous la montre debout, un *basileion* sur la tête, un sistre dans la main droite levée et une situle dans la gauche baissée.[15] Parfois, la déesse ainsi représentée se tient dans un temple à Iasos,[16] à côté d'un autel enflammé à Magnésie du Méandre,[17] ou encore avec un croissant de lune placé derrière elle à Aphrodisias et à Héraclée Salbakè.[18] Dans un tout autre registre, certaines cités montrent aussi, ou seulement, Isis sous les traits de la *Pelagia*. En tant que telle, la déesse va le plus souvent à droite, un *basileion* sur la tête et une voile gonflée par le vent dans les mains.[19] Parfois, comme à Éphèse, Isis *Pelagia* est sur un navire ou passe au large du phare d'Alexandrie.[20] À Iasos, la déesse, se dirigeant cette fois vers la gauche avec un croissant de lune sur la tête, tient, en plus de la voile, un sistre dans la main droite.[21]

Bien entendu, toutes ces représentations marines n'apparaissent que sur des pièces de cités côtières, et contribuent de ce fait à la relative variété des types d'Isis réalisés sous l'Empire dans ce secteur (cf. la carte n°4). Or, à la même époque, ces derniers tendent à s'uniformiser au fur et à mesure que l'on s'enfonce dans l'intérieur du pays. Ainsi, à l'est de la vallée du Marsyas, depuis la ville d'Alinda, l'image d'Isis tenant un sistre et une situle prend de plus en plus de place et finit par dominer largement à la frontière orientale de la Carie. C'est ce que l'on peut aussi observer dans le cas de Sarapis.

Ce dieu, montré en compagnie d'Isis sur des monnaies d'Alinda, Iasos, Éphèse et Magnésie du Méandre,[22] apparaît souvent assis sur

---

[15] *SNG Tübingen*, *o. c.* n. 6, n°3405 (cf. ici fig. 1).

[16] L. Tondo, «La scoperta della monetazione di Iasos negli Studi numismatici», dans *Studi su Iasos de Caria. Venticinque anni di scavi della Missione archeologica italiana, Bolletino d'arte*, suppl. al 31–32 (1985), p. 167, fig. 4 (cf. ici fig. 2).

[17] Schultz, *o. c.* n. 11, n°239, pl. 19, n°239.

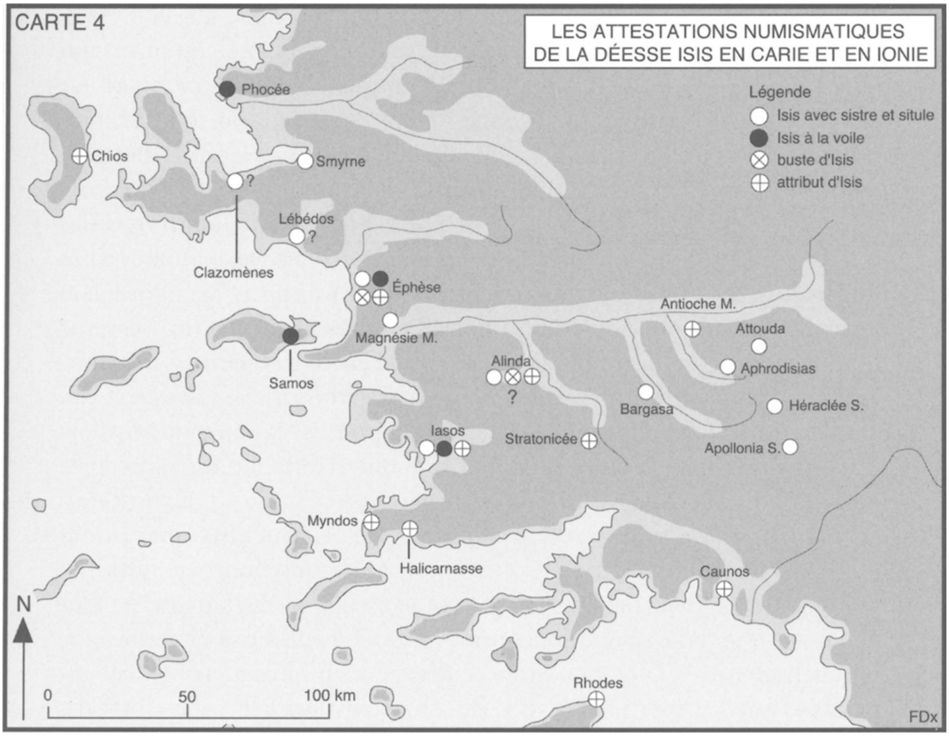
[18] Cf. MacDonald, *o. c.* n. 8, p. 109, type 128, O175 – R324 (pour Aphrodisias), et *SNG von Aulock*, *o. c.* n. 6, n°2543 (pour Héraclée Salbakè). À Lébédos, si l'on a bien affaire à une représentation d'Isis (cf. les doutes formulés dans Dunand, *o. c.* n. 4, t. 3, p. 72, n. 3), la situle est remplacée par un sceptre (Fr. Imhoof-Blumer, *o. c.* n. 9, p. 74, n°15).

[19] Tel est le cas à Éphèse (Franke et Nollé, *o. c.* n. 6, nn°491–497), Phocée (Head, *o. c.* n. 6, p. 227, n°156, pl. XXIII, n°18), et Samos (Franke et Nollé, *o. c.* n. 6, n°1804).

[20] Cf. par exemple Drexler, *o. c.* n. 4, pp. 90–91, n°III/1/c/β, pour Isis sur un navire; cf. Franke et Nollé, *o. c.* n. 6, nn°535–537 et 452–458, pour le phare d'Alexandrie à côté de la déesse.

[21] Babelon, *o. c.* n. 5, n°2445 = Paris, Bnf, n°764 (cf. ici fig. 3).

[22] Babelon, *o. c.* n. 5, n°2132 (Alinda); Tondo, *o. c.* n. 16, p. 167, fig. 4 (Iasos);


CARTE 4
LES ATTESTATIONS NUMISMATIQUES DE LA DÉESSE ISIS EN CARIE ET EN IONIE
Légende
○ Isis avec sistre et situle
● Isis à la voile
⊗ buste d'Isis
⊕ attribut d'Isis
Phocée
Chios
Smyrne
?
Lébédos
?
Clazomènes
Éphèse
Magnésie M.
Samos
Antioche M.
Attouda
Aphrodisias
Alinda
?
Bargasa
Héraclée S.
Iasos
Stratonicée
Apollonia S.
Myndos
Halicarnasse
Caunos
Rhodes
N
0
50
100 km
FDx

Carte 4. Les attestations numismatiques de la déesse Isis en Carie et en Ionie (carte de l'auteur)

un trône, un *calathos* sur la tête, un sceptre dans la main gauche et la droite tendue vers Cerbère placé à ses pieds.[23] Quelquefois, cette image varie sur les monnaies de cités avant tout ioniennes. Ainsi en est-il à Éphèse où, selon les cas, Cerbère n'est pas représenté, le dieu se trouve dans un temple (comme à Iasos), ou tient une statue d'Artémis dans la main droite.[24] C'est encore à Éphèse que l'on voit aussi Sarapis, maintenant debout, parfois sur un navire, le *calathos* sur la tête, la main droite levée et un sceptre dans la gauche.[25] S'il

---

Franke et Nollé, *o. c.* n. 6, nn°540–541, 546–548 et 550 (Éphèse); Schultz, *o. c.* n. 11, n°239, pl. 19, n°239 (Magnésie du Méandre).

[23] Paris, Bnf, 762 (cf. ici fig. 4).

[24] Franke et Nollé, *o. c.* n. 6, n°549, pour Sarapis sans Cerbère dans un temple; *ibid.*, nn°460–473, pour Artémis dans la main de Sarapis. À Phocée (*SNG von Aulock, o. c.* n. 6, n°2138) et à Clazomènes (*SNG Copenhague, o. c.* n. 6, n°125), la statue d'Artémis est remplacée par une patère.

[25] Franke et Nollé, *o. c.* n. 6, n°372; *ibid.*, n°555 (Sarapis est ici avec Artémis, sur la poupe d'un navire passant au large des murailles d'Éphèse).

en est souvent de même ailleurs en Ionie, voire en Carie,[26] cette image n'est plus, sur quelques exemplaires éphésiens, qu'une figurine dans les mains d'autres divinités comme le Nil personnifié ou la Tychè d'Alexandrie.[27] À Magnésie du Méandre, Sarapis, sceptre toujours en main, se confond cette fois avec Hélios dont il porte la couronne radiée en plus du *calathos*.[28]

Comme on l'aura remarqué, le rivage de la Carie et, surtout, celui de l'Ionie se distinguent une nouvelle fois par la variété des types monétaires célébrant le nom de Sarapis (cf. la carte n°5). De même, à l'image de ce que l'on a déjà constaté pour Isis, plus on s'éloigne de la côte, et plus les types représentant ce dieu tendent à s'uniformiser. Ainsi, toujours à l'est de la vallée du Marsyas, depuis les villes d'Alinda et de Stratonicée, le buste de Sarapis occupe de plus en plus de place dans le champ iconographique. Cette tendance est telle que, près de la frontière orientale de la Carie, du mont Kadmos au mont Salbakè, ce type finit par dominer très largement. Donc, dans le sud-ouest de l'Asie Mineure, la topographie semble avoir joué un rôle important dans la diffusion des images des dieux égyptiens. Plus généralement, cela nous montre que, grâce au nombre assez important des ateliers concernés et à la diversité des types utilisés, il est possible, par les monnaies, de voir comment, dans le temps et dans l'espace, des divinités étrangères ont été introduites dans une région donnée. Mais le matériel numismatique peut-il également, à lui seul, attester l'existence d'un culte à travers ses types?

Si l'on ne considère une nouvelle fois que les ateliers de Carie et d'Ionie ayant frappé des pièces à types isiaques, les traces de cultes et de sanctuaires en l'honneur des dieux égyptiens ne sont assurées qu'à Chios, Éphèse, Magnésie du Méandre, Samos, Smyrne, Apollonia Salbakè, Caunos, Halicarnasse, Iasos, Rhodes et Stratonicée.[29] Pour

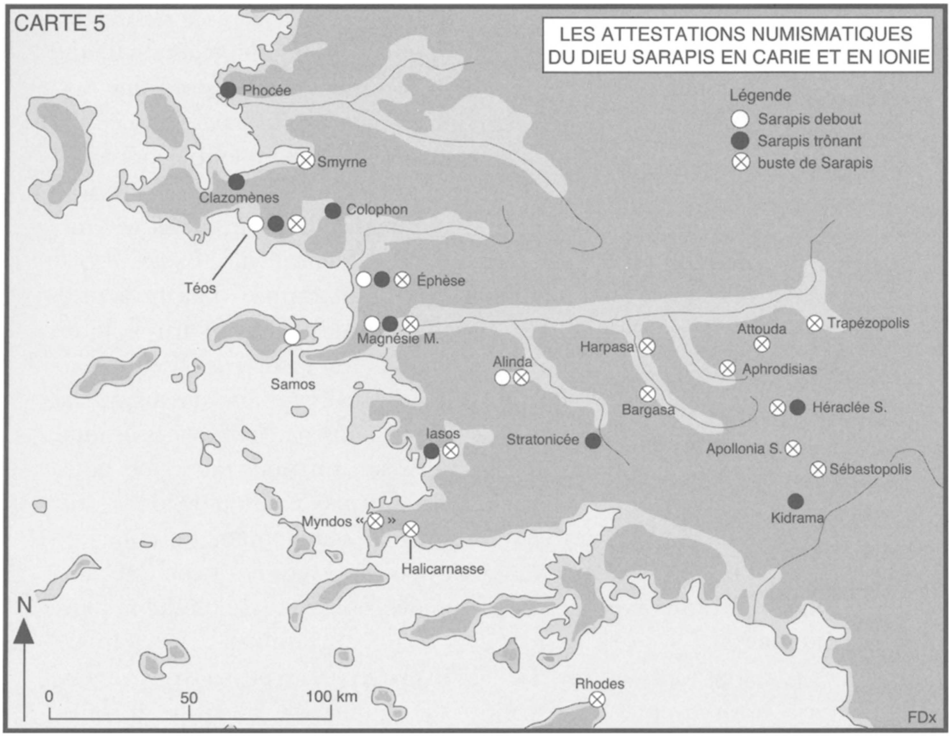
---

[26] Cf. à Magnésie du Méandre (Schultz, *o. c.* n. 11, nn°434–436; un autel enflammé est à côté du dieu dans Schultz, *o. c.* n. 11, n°239), Téos (A. Löbbecke, «Griechische Münzen aus meiner Sammlung II», *ZfN* 12 (1885), p. 321, n°2), et Samos (Gardner, *o. c.* n. 11, p. 286, n°35). En Carie, cette représentation du dieu ne figure que sur les monnaies d'Alinda (Head, *o. c.* n. 9, p. 11, n°15).

[27] Franke et Nollé, *o. c.* n. 6, nn°542–543 (Sarapis dans la main du Nil); *ibid.*, nn°387–390 (Sarapis dans la main de Tychè).

[28] Schultz, *o. c.* n. 11, nn°254–255.

[29] Pour chacune de ces villes, cf. à *Chios*: Dunand, *o. c.* n. 4, t. 3, pp. 77–78, et Bricault, *Atlas*, p. 57; à *Éphèse*: Drexler, *o. c.* n. 4, pp. 93–94, Dunand, *o. c.* n. 4, t. 3, pp. 66–72, et Bricault, *Atlas*, p. 58; à *Magnésie du Méandre*: Dunand, *o. c.* n. 4, t. 3, p. 65, et Bricault, *Atlas*, p. 58 (le *Sarapieion* et les inscriptions mentionnant Sarapis sont à rapprocher de l'autel placé entre ce dieu et Isis sur le revers de cer-


CARTE 5
LES ATTESTATIONS NUMISMATIQUES DU DIEU SARAPIS EN CARIE ET EN IONIE
Légende
○ Sarapis debout
● Sarapis trônant
⊗ buste de Sarapis
Phocée
Smyrne
Clazomènes
Colophon
Téos
Éphèse
Magnésie M.
Samos
Alinda
Harpasa
Attouda
Trapézopolis
Aphrodisias
Bargasa
Héraclée S.
Iasos
Stratonicée
Apollonia S.
Sébastopolis
Kidrama
Myndos « »
Halicarnasse
Rhodes
N
0
50
100 km
FDx

Carte 5. Les attestations numismatiques du dieu Sarapis en Carie et en Ionie (carte de l'auteur)

le reste, 13 ou 14 villes (10 en Carie et peut-être 4 en Ionie) ne témoignent qu'à travers leurs monnaies de l'intérêt qu'elles portèrent un temps aux dieux égyptiens.[30] Cela ne suffit pas, selon D. Magie,

---

taines monnaies magnètes; cf. Schultz, *o. c.* n. 11, n°239); à *Samos*: Dunand, *o. c.* n. 4, t. 3, pp. 61–65, et Bricault, *Atlas*, p. 63; à *Smyrne*: Drexler, *o. c.* n. 4, pp. 114–115, Dunand, *o. c.* n. 4, t. 3, pp. 73–76, et Bricault, *Atlas*, p. 59; à *Apollonia Salbakè*: Dunand, *o. c.* n. 4, t. 3, p. 45, et Bricault, *Atlas*, p. 59; à *Caunos*: Bricault, *Atlas*, p. 60; à *Halicarnasse*: Drexler, *o. c.* n. 4, p. 129, Dunand, *o. c.* n. 4, t. 3, pp. 33–35, et Bricault, *Atlas*, p. 60; à *Iasos*: Dunand, *o. c.* n. 4, t. 3, pp. 39–42, et Bricault, *Atlas*, p. 60; à *Rhodes*: Dunand, *o. c.* n. 4, t. 3, pp. 18–29, et Bricault, *Atlas*, p. 63; à *Stratonicée*: Drexler, *o. c.* n. 4, pp. 139–141, Dunand, *o. c.* n. 4, t. 3, pp. 42–44, et Bricault, *Atlas*, p. 60.

[30] Il s'agit d'Alinda, Antioche du Méandre, Attouda, Bargasa, Colophon, Harpasa, Héraklée Salbakè, Kidrama, Myndos, Phocée, Sébastopolis, Téos, Trapézopolis, et peut-être Lébédos (cf. Bricault, *Atlas*, pp. 57–61, et Drexler, *o. c.* n. 4, pp. 117–118, pour Téos). Inversement, les exemples de cités de Carie, d'Ionie et des îles proches, dont on n'a pas de monnaies à types isiaques, mais qui ont pourtant accueilli un culte des dieux égyptiens sur leur sol, ne sont pas rares. Ainsi connaît-on, en Ionie,

pour établir qu'il y eut dans ces cités un culte consacré à ces derniers.[31]

Il est vrai que les dieux égyptiens figurés sur les monnaies de Carie et d'Ionie n'appartiennent pas tous forcément aux cités qui les ont émises. C'est le cas, par exemple, pour Isis, Sarapis et Apis représentés sur de nombreux bronzes éphésiens et quelques pièces samiennes du III^e^ s. apr. J.-C. Là, même si des cultes à leur intention sont bien connus par ailleurs,[32] ces divinités ne sont utilisées que pour symboliser la ville d'Alexandrie dans le cadre de l'*homonoia* qui régnait alors entre elle d'une part, Éphèse et Samos d'autre part.[33] Malgré tout, les témoignages numismatiques sont, d'après J. et L. Robert, largement suffisants pour signaler l'existence des cultes isiaques dans une cité. Selon eux, les dieux égyptiens devaient, au moins sous l'Empire, être honorés jusque dans les endroits où, pour le moment, ils ne sont pas attestés.[34] Il est vrai que, «dès que nous avons une documentation épigraphique un peu abondante dans une ville, petite ou grande, nous constatons un pullulement de cultes et de sanctuaires officiels, sans parler des cultes privés (. . .) ceci est parfaitement d'accord avec les tableaux des cultes que l'on peut tirer des monnaies».[35]

L'épigraphie, tout comme d'ailleurs l'archéologie, est souvent venue, en Carie comme en Ionie,[36] confirmer ce que l'on ne savait jusque-là que par les monnaies. À ce sujet, une nouvelle lecture de docu-

---

Érythrée, Héraclée du Latmos, Milet et Priène; en Carie, Bargylia, Kéramos, Cnide, Karaullar, Kayadibi, Mylasa et Phœnix; dans les îles proches, Carpathos, Cos et Symé (Bricault, *Atlas*, pp. 58–60, et 62–63).

[31] Magie, *o. c.* n. 4, p. 182.

[32] Bricault, *Atlas*, pp. 58 et 63.

[33] Cf. Franke et Nollé, *o. c.* n. 6, nn°372–555 (pour Éphèse), et n°1804 (pour Samos). Le temple de Sarapis, visible sur des monnaies éphésiennes du III^e^ s. apr. J.-C. (*ibid.*, n°549), n'a certainement aucun lien avec le *Sarapieion* situé près de l'agora d'Éphèse. En effet, le bâtiment doit plutôt s'entendre ici comme une reproduction du *Sarapieion* d'Alexandrie, car toutes les monnaies qui le portent rappellent l'*homonoia* régnant entre Éphèse (symbolisée sur ces pièces par Artémis en son temple) et le grand port égyptien. Sur le *Sarapieion* d'Éphèse, cf. par exemple J. Keil, *Das Serapeion von Ephesos*, dans Türk Tarih Kurumu yayinlarindam VII, seri n°5, Halil Edhem Hâtina Kitabi. Cilt I (In Memoriam Halil Edhem, vol. I), Türk Tarih Kurumu Basimevi (Ankara, 1947), et R. Salditt-Trappmann, *Tempel der ägyptischer Götter in Griechenland und an der Westküste Kleinasiens, ÉPRO* 15 (Leiden, 1970), pp. 26–32.

[34] J. et L. Robert, *o. c.* n. 3, p. 110.

[35] J. et L. Robert, *o. c.* n. 3, p. 111.

[36] Au temps de Drexler (*o. c.* n. 4, pp. 95–97, 123–124, et 131–133), voire encore à l'époque de Dunand pour Caunos (*o. c.* n. 4, t. 3, p. 32), les dieux égyptiens n'étaient connus, à Apollonia Salbakè, Caunos, Iasos et Magnésie du Méandre, qu'à travers leurs monnaies.

ments originaires de la cité carienne d'Iasos en Carie pourrait peut-être renforcer l'opinion de J. et L. Robert et, si elle était exacte, révéler l'existence, dans la région, d'un nouvel édifice consacré, du moins en partie, à Isis et Sarapis.

Sous l'Empire, le culte des dieux égyptiens est bien attesté à Iasos entre le I^{er} et le III^{e} s. apr. J.-C. En effet, outre des monnaies de bronze sur lesquelles nous reviendrons plus loin, nous disposons également de trois inscriptions en plus ou moins bon état de conservation. De la première, à la fois la plus mutilée et peut-être la plus ancienne,[37] nous n'avons conservé que quelques bribes de phrases. Leur lecture nous permet de dire qu'il y était au moins question de règles liées à l'exercice du culte, d'une intervention surnaturelle, ainsi que d'une dédicace à Sarapis, Isis et Anubis par un néocore originaire d'Alexandrie.[38] La deuxième inscription, dont la fin est aujourd'hui perdue, dresse la liste, sous le principat de Claude, des bienfaits dont l'auteur était un dénommé Potens.[39] Parmi ceux-là se trouvait la consécration à Isis et Sarapis d'une phiale d'une valeur d'une livre et quatre-vingt-dix deniers.[40] Enfin, le troisième document, gravé sur un autel en marbre daté simplement de l'époque impériale, rappelle cette fois la consécration par un couple d'un autel et de brûle-parfums à Isis et Anubis.[41] L'intérêt de ce texte pour la suite de notre étude nous pousse à le reproduire ici et à en proposer une traduction.

---

[37] De par son allure, un petit bloc rectangulaire percé de trois trous disposés en triangle, la pierre portant ce texte fut réutilisée et servit d'ancre de marine (F. Berti, «Mission archéologique italienne de Iasos: compte rendu des travaux de 1991», dans *XIV. KST (2), Ankara, 25–29 mayis 1992* (Ankara, 1993), p. 95 signale qu'elle devint ensuite seuil de porte). C'est donc notamment à sa présence répétée dans l'eau que l'on doit l'état dans lequel nous est parvenu le texte. Sur les ancres comme celle que nous avons reconnue ici (cf. aussi F. Berti, *ibid.*, p. 95), cf. J. Rougé, *La marine dans l'antiquité*, collection «Sup», section «L'Historien», 23 (Paris, 1975), pp. 72–73.

[38] Cf. W. Blümel, *Die Inschriften von Iasos*, t. 1, *Inschriften griechischer Städte aus Kleinasien*, Band 28 (Bonn, 1985), n°242 (= *RICIS* 305/1403). Du texte, nous ne pouvons lire que ce qui suit: --- | ἀφ' ὧν δεῖ ἀγν[ὸ]ν εἰσπορεύ|εσθαι [---]ατ[---]ο[---]ο[---] πεῖραν ἀγ|νὸς [---]ου | συ[---] || δο[---]|[πυ[--- | --- | ---]ε[--- | ---]α[--- || ---]α[--- | --- | ---]αρκυ|[---]σε[---]δετε[--- | ---]αρ[---]πε[---]ι[---] || ὁ νεωκόρος Μενεκράτης | Μενεκράτου 'Αλεξαν[δ]ρεὺς [κατ' ἐπι]ταγὴν Σ[α]|[ράπιδι, Ἴσιδι, 'Αν]ούβιδι. En guise de traduction, nous proposerons simplement: ... *en vertu de quoi l'entrée doit se faire en étant pur ... le néocore Ménékratès fils de Ménékratès, d'Alexandrie, sur ordre, à Sarapis, Isis et Anubis.* En général, le texte est daté de l'époque impériale, sans plus de précision (cf. Vidman, *SIRIS* n°274a; Blümel, *ibid.*, n°242; Bricault, *Atlas*, p. 60). Seule Fr. Dunand est d'avis de le faire remonter «probablement» à l'époque hellénistique (*o. c.* n. 4, t. 3, p. 39). Elle propose également de voir dans ce texte, en particulier grâce à l'origine alexandrine du néocore et à l'expression [κατ' ἐπι]ταγὴν (l. 17), un témoignage de la fondation du culte des dieux égyptiens à Iasos (à comparer par exemple avec la célèbre installation du culte de Sarapis à Délos, dans V. Longo, *Aretalogie nel mondo greco*, I (Epigrafi e papiri), Pubblicazioni dell'Istituto di filologia classica dell'Università di Genova, 29 (Genova, 1969), pp. 106–116, n°63, et dans H. Engelmann, *The Delian Aretalogy of Sarapis*, *ÉPRO* 44 (Leiden, 1975); *RICIS* 202/0101.

[39] G. Pugliese Carratelli, «Epigrafi onorarie di Iasos in Caria», *RAL* s. 9, v. 4 (1993), pp. 261–265 (= *RICIS* 305/1401). Les auteurs de l'*Année Épigraphique* (1993, n°1531) notent que Potens apparaît dans une autre inscription d'Iasos où il se flatte

Γάιος Κανίνιος [Συν]-
[α]λλάσσων μετ[ὰ Κα]-
νινίας Στρατο[ῦς τῆς]
ἰδίας συμβίου [τὸν]
βωμὸν μετὰ τῶν [περὶ]
αὐτὸν θυμιατη[ρίων]
[Ἀ]νούβιδι καὶ Ἴσι[δι Πε]-
[λ]αγίᾳ καὶ Ἴσιδι Βου[βάστει]
[ἐκ] τῶν ἰδίων ἀνέ[θηκεν].

Cette inscription peut être comprise ainsi: *Gaius Caninius Synallassôn, avec sa compagne Caninia Stratô, a dédié à ses frais l'autel, avec les brûle-parfums placés autour, à Anoubis, Isis* Pelagia *et Isis* Boubastis.[42]

Comme le suggère plus haut le tableau synthétique des émissions cariennes à types isiaques, le matériel numismatique iasien, en nous proposant un éventail assez riche d'empreintes célébrant les dieux égyptiens, complète avantageusement ce que nous apporte ici l'épigraphie.[43] En effet, sous Lucius Verus, Isis apparaît en *Pelagia* debout

---

«d'avoir pris à sa charge des travaux de construction et d'avoir fait l'avance de la somme destinée à couvrir la dépense (Blümel, *I. Iasos* (IK, 28, 2), n°253). Pour G. Pugliese Carratelli (*ibid.*, p. 265), Potens, qui n'était pas citoyen romain, devait être un Italien (en fait plutôt un esclave, cf. déjà Blümel, *loc. cit.*) exerçant l'activité de publicain, sans doute membre de la société chargée de prélever le *portorium* à Iasos, connue par IK, 28, 2, n°416 (. . .). Ce sont probablement des membres de la famille de ce parvenu, et en particulier sa fille Potentilla, qui apparaissent dans une épitaphe latine d'Iasos où le nom avait déjà été restitué (*CIL* III, Suppl. 2, 13684 = IK, 28, 2, n°407) et dans le fragment.

[40] Pugliese Carratelli, *o. c.* n. 39, p. 263, l. 15–16.

[41] Blümel, *o. c.* n. 38, n°241.

[42] Gaius Caninius Synallassôn apparaît également dans un long décret iasien voté en son honneur (Th. Reinach, «Inscriptions d'Iasos», *RÉG* 6 (1893), pp. 157–166, n°3; Blümel, *o. c.* n. 38, n°248).

[43] C'est par erreur que l'on a attribué à Iasos des bronzes syracusains montrant au droit une tête d'Isis et au revers un *basileion* isiaque (cf. par exemple Mionnet, *o. c.* n. 6, t. 3, p. 353, n°288, Drexler, *o. c.* n. 4, p. 132, n°XI/3/δ, et W. Weiser, «Zur Münzprägung von Iasos und Bargylia», dans W. Blümel, *Die Inschriften von Iasos* (= IK, 28), t. 2 (Bonn, 1985), p. 179: AE 18a; à comparer avec *SNG Copenhague, o. c.* n. 6, fasc. 4–5, Sicily (Copenhagen, 1942), n°906, et avec G. Sfameni Gasparro, «Les cultes isiaques en Sicile», dans *De Memphis à Rome*, pp. 43–44). C'est avec pru-

à gauche, un croissant de lune sur la tête, des boucles aux oreilles, une voile gonflée par le vent dans les mains, et un sistre dans la main droite.[44] Sous Caracalla et sur des bronzes provinciaux du III^e s. apr. J.-C., la déesse est cette fois debout, un *basileion* sur la tête, un sistre dans la main droite levée et une situle dans la gauche baissée.[45] Vers la même époque, peut-être dans les années 150–200, Isis est aussi parfois suggérée, plus simplement, à travers un *basileion.*[46] Or, c'est justement sur les monnaies où cette coiffe apparaît que, au droit, est représenté le buste de Sarapis, le *calathos* sur la tête.[47] Ailleurs, sous Antonin le Pieux et sous Caracalla, ce dieu trône à gauche, toujours coiffé du *calathos*, un sceptre dans la main gauche, et la droite tendue vers Cerbère placé à ses pieds.[48] Isis et Sarapis ne sont côte à côte, à Iasos, qu'une seule fois, sur une pièce dont le type de revers pourrait aider à la localisation du temple dans lequel on leur rendait sans doute un culte.

Cet exemplaire, frappé sous Caracalla et aujourd'hui perdu, montre au revers un temple tétrastyle à architrave en arc de cercle.[49] Au

---

dence que l'on considèrera également un autre bronze, cette fois iasien, au revers duquel on a vu une «fleur», description imagée d'un *basileion*?, dans une couronne de laurier, près d'une lyre (cf. D. Sestini, *Descrizione delle medaglie antiche greche del museo Hedervariano dal Bosforo Cimmerio fino all'Armenia Romana con altre di più musei comprese in XXI tavole incise in rame con più una di monogrammi e distribuite secondo il sistema geografico numismatico*, t. II (Firenze, 1829), p. 226, n°3, pl. XX, n°6; Mionnet, *o. c.* n. 6, suppl. 6, p. 505, n°342). En effet, aucun des exemplaires d'Iasos à la lyre que l'on connaît aujourd'hui ne porte une telle marque (cf. notamment Head, *o. c.* n. 9, p. 125, n°13, pl. XXI, n°6, et D. Levi, «Le campagne 1962–1964 a Iasos», *ASAA* 43–44. NS 27–28 (1965–1966), pp. 456 et 457, fig. 67, n°5, et 67, n°6).

[44] Babelon, *o. c.* n. 5, n°2445 = Paris, Bnf, n°764 (cf. ici fig. 3); Weiser, *o. c.* n. 43, p. 180: AE 24–31. Isis *Pelagia* est nommée à Iasos parmi les divinités à qui Gaius Caninius Synallassôn et son épouse ont offert un autel et des brûle-parfums (Blümel, *o. c.* n. 38, n°241, l. 7–8). Sur Isis *Pelagia*, cf. par exemple Ph. Bruneau, «Isis Pélagia à Délos», *BCH* 85 (1961), pp. 435–446; *id.*, «Isis Pelagia à Délos (compléments)», *BCH* 87 (1963), pp. 301–308; *id.*, «Existe-t-il des statues d'Isis Pélagia?», *BCH* 98 (1974), pp. 333–381; *id.*, «Deliaca, II», *BCH* 102 (1978), pp. 152–161; E. Reeder Williams, «Isis Pelagia and a Roman Marble Matrix from the Athenian agora», *Hesperia* 54/2 (1985), pp. 109–119.

[45] Cf. *SNG Tübingen, o. c.* n. 6, n°3405, pour la frappe du temps de Caracalla, et par exemple Berlin, Staat. Mus., coll. Löbbecke (cf. ici fig. 1), pour les bronzes provinciaux (jugés avec réserve, d'après une publication ancienne, dans Dunand, *o. c.* n. 4, t. 3, p. 40, n. 1).

[46] Levi, *o. c.* n. 43, pp. 456 et 457, fig. 67, n°8; Drexler, *o. c.* n. 4, p. 132, n°XI/3/b, pl. II, n°24 (cf. ici fig. 5).

[47] *SNG Righetti, o. c.* n. 9, n°35 (cf. ici fig. 6).

[48] Pour les pièces du temps d'Antonin, cf. notamment Paris, Bnf, n°762 (cf. ici fig. 4). Pour les frappes sous Caracalla, cf. également Head, *o. c.* n. 9, p. 126, n°16.

[49] De cet *unicum*, nous avons conservé un dessin assez précis publié par D. Sestini dans *Lettere e Dissertazioni numismatiche, le quali servir possono di Continuazione ai nove tomi*

centre se tient Sarapis trônant de face, le *calathos* sur la tête, un sceptre dans la main droite et Cerbère placé à ses pieds. À sa droite est Isis, debout de face, une situle dans la main gauche baissée et sans doute un sistre dans la droite levée.[50] Enfin, à la gauche du dieu, se dresse cette fois Aphrodite, torse nu de face, les bras masquant sa nudité.[51] Or, aucun des temples découverts jusqu'à présent à Iasos et dans ses environs ne correspond exactement à celui reproduit sur la monnaie, si tant est que ce type ait quelque valeur archéologique.[52] Pourtant, une construction semble, par certains côtés, s'en rapprocher et se trouve dans la ville antique, au sud de l'agora, à l'endroit du sanctuaire d'Artémis *Astias*, déesse protectrice de la cité d'Iasos.

Ce bâtiment, de forme rectangulaire et orienté nord-est/sud-ouest, s'ouvre depuis l'agora sur une grande cour bordée de portiques avec, au centre, un petit temple *in antis* et, au fond, trois salles placées les unes à côté des autres.[53] Si nous ignorons à qui le petit temple était dédié,[54] nous savons en revanche, grâce à l'épigraphie, que les deux pièces du fond les plus à l'est étaient consacrées à Artémis *Astias* et que la troisième servait au culte d'Aphrodite *Strateia*.[55] On aura tout

---

già editi, t. V (Firenze, 1818), pl. I, n°25. On en retrouve par la suite la description, voire la représentation (cf. ici fig. 2), dans Mionnet, *o. c.* n. 6, suppl. 6, p. 506, n°349, Drexler, *o. c.* n. 4, p. 131, n°XI/1/b, Magie, *o. c.* n. 4, p. 172, n. 82, Weiser, *o. c.* n. 43, p. 180: AE 24a, et dans Tondo, *o. c.* n. 16, p. 167, fig. 4.

[50] La main droite d'Isis a été frappée hors du flan de la monnaie. Cependant, l'allure générale de la déesse nous permet de restituer cet objet avec une certaine confiance.

[51] D'après le dessin de la pièce, la tête d'Aphrodite paraît surmontée de deux petites protubérances.

[52] Sur l'intérêt archéologique des représentations de temples sur les monnaies grecques d'époque impériale, cf. L. Robert, *Monnaies grecques. Types, légendes, magistrats monétaires et géographie*, École Pratique des Hautes Études – IV^e^ section, Centre de recherches d'histoire et de philologie, I, Hautes études numismatiques, 2 (Genève et Paris, 1967), p. 103, et surtout Th. Drew-Bear, «Representations of Temples on the Greek Imperial Coinage», *ANSMusN* 19 (1974), pp. 27–63.

[53] Cf. ici figg. 7 et 8. Ces salles sont appelées «exèdres» dans Blümel, *o. c.* n. 38, n°251, l. 2. Sur le sanctuaire d'Artémis *Astias* à Iasos, cf. notamment D. Levi, «Gli scavi di Iasos», *ASAA* 45–46. NS 29–30 (1967–1968), pp. 563–569, D. Levi, «Iasos, le campagne di scavo 1969–1970», *ASAA* 47–48. NS 31–32 (1969–1970), pp. 508–510, et F. Berti, «Iasos di Caria», dans F. Berti, D. de Bernardo Ferrero, M. Frangipane et S. Logano, *Arslantepe, Hierapolis, Iasos, Kyme, Scavi archeologici italiani in Turchia*, saggi di F. Berti (Venezia, 1993), pp. 226–228.

[54] F. Berti propose, avec prudence, d'attribuer l'édifice à Apollon, l'un des dieux les plus importants d'Iasos. D'après les statues que l'on y a trouvées, il est possible que, à l'époque romaine, l'endroit servît au culte impérial (*o. c.* n. 53, p. 228).

[55] Cf. Blümel, *o. c.* n. 38, n°251 (pour la dédicace, encore *in situ*, des deux premières pièces à Artémis *Astias*), et nn°222–223 (pour une «table» de marbre, découverte dans la troisième salle et consacrée à Aphrodite *Strateia*). Sur Artémis *Astias*

de suite remarqué que la tripartition de l'espace et l'emplacement de la salle vouée à Aphrodite rappellent étrangement ce que l'on peut voir sur la monnaie iasienne du temps de Caracalla. Le reste est au contraire très différent, à moins que l'on considère que le culte d'Isis et Sarapis s'est substitué à celui d'Artémis, ou inversement. Tel est ce que pourraient apparemment laisser supposer les sources à notre disposition.

En effet, on notera tout d'abord que la dédicace des deux salles du sanctuaire d'Artémis *Astias* date du principat de Commode.[56] Or, si, comme nous l'avons vu, les pièces iasiennes montrant Sarapis trônant sont attestées aussi bien sous les Antonins que sous les Sévères, les représentations monétaires d'Isis tenant un sistre et une situle remontent toutes au III^e^ s. apr. J.-C.[57] Par ailleurs, au cours de ce même siècle, les traces du culte d'Artémis à Iasos tendent à se raréfier puis à disparaître définitivement. Ainsi, le dernier type monétaire montrant cette déesse, en l'occurrence sa statue de culte, fut utilisé dans la cité à l'époque de Commode.[58] De même, la dernière inscription la mentionnant, à travers une prêtresse «de la très sainte déesse Artémis», remonte pour sa part aux années 209–211.[59] Enfin, il est dans l'arrière pays iasien, à Çanacik Tepe, un sanctuaire que l'on sait avoir été dédié à Artémis.[60] Or, d'après l'examen du maté-

---

et Aphrodite *Strateia*, cf. A. Laumonier, *Les cultes indigènes en Carie*, BÉFAR 188 (Paris, 1958), pp. 594–597 (pour Artémis) et 140 (pour Aphrodite).

[56] Blümel, *o. c.* n. 38, n°251, l. 1. Ces deux pièces étaient déjà anciennes (mais plus récentes en tout cas que celle d'Aphrodite *Strateia*) et ont été refaites sous Commode, peut-être à la suite d'un tremblement de terre. En effet, les séismes n'étaient pas rares dans cette région; ainsi relèvera-t-on, au II^e^ s. apr. J.-C., les secousses de 142–144 (qui ravagèrent notamment la Carie et la Lydie) et, plus proche du moment de la dédicace, de *ca* 178 (dans la région de Smyrne). Sur ces tremblements de terre, cf. E. Guidoboni (éd.), *I terremoti prima del Mille in Italia e nell'area mediterranea*, Istituto Nazionale di Geografia, Storia, Archeologia, Sismologia (Bologna, 1989), pp. 669, n°112, et 670, n°115.

[57] Au II^e^ s. apr. J.-C., Isis apparaît sous les traits de la *Pelagia* et peut-être aussi à travers le *basileion*.

[58] Cf. par exemple R. Fleischer, *Artemis von Ephesos und verwandte Kultstatuen aus Anatolien und Syrien*, *ÉPRO* 35 (Leiden, 1973), p. 228, pl. 92–a. Sur la statue de culte d'Artémis *Astias* frappée sur les monnaies d'Iasos, à ne pas confondre avec celle d'Artémis *Kindyas* de Bargylia, cf. F. Delrieux, «La statue d'Artémis sans bras sur les alexandres et les monnaies séleucides de Carie», *RSN* 77 (1998), pp. 41–50.

[59] Pugliese Carratelli, *o. c.* n. 39, p. 269, ll. 2–4. D'après la photographie de la pierre publiée par G. Pugliese Carratelli (*ibid.*, p. 268), le début du texte devrait être lu 'Αγαθῇ Τύχῃ | Αὐρηλίαν Σαραπιάδα Μο|σχᾶ au lieu de (première ligne non transcrite) Αὐρηλίαν Σαραπιάδα Μο|σχᾶ.

[60] Sur ce sanctuaire, cf. A. Viscogliosi, «*Sinus Iasius* I. Il territorio di Iasos: Ricognizioni archeologiche 1988–1989. 4. Il santuario sul Çanacik Tepe. Quadro

riel que les fouilles ont mis au jour à cet endroit, le site fut abandonné au II^e ou au III^e s. apr. J.-C.[61]

Tout ou presque semble donc indiquer qu'entre ces deux siècles il y eut à Iasos une évolution des pratiques religieuses au détriment d'Artémis. Sans doute Isis et Sarapis profitèrent-ils de cette désaffection apparente, d'autant qu'à l'époque des Sévères ces divinités furent très populaires dans l'Empire, au point que, justement sous Caracalla, elles prirent un caractère officiel.[62] Ainsi, sans aller jusqu'à affirmer que les salles dédiées à Artémis *Astias* sous Commode n'abritèrent au III^e s. que Sarapis trônant et Isis tenant situle et sistre, il est en revanche séduisant de s'interroger sur la place que ces deux divinités auraient pu occuper, aux côtés d'Artémis, dans l'un des principaux sanctuaires d'Iasos.[63] La question mérite d'autant plus d'être posée que certains des documents isiaques originaires de cette cité semblent aller dans ce sens.

En effet, dans l'inscription du temps de Claude où Potens consacra une phiale de prix à Isis et Sarapis, le texte mentionnant ce bienfaiteur nous apprend que le collège des stratèges de la cité fit dresser la stèle le nommant «devant le *Kaisareion*», c'est-à-dire près de la porte sud-est de l'agora (là où l'inscription a été trouvée), à proximité de l'entrée du sanctuaire d'Artémis *Astias*.[64] De plus, le fragment d'une

---

d'insieme», *ASNP* 23, nn°3–4 (1993), pp. 920–927, et D. Baldoni, «*Sinus Iasius* I. Il territorio di Iasos: Ricognizioni archeologiche 1988–1989. 5. Lo scavo nel santuario sul Çanacik Tepe. Relazione preliminare», *ASNP* 23, nn°3–4 (1993), pp. 928–941.

[61] F. Berti, «Les fouilles à Iasos en 1989», dans *XII. KST (2), Ankara, 28 mayis–1 haziran 1990* (Ankara, 1991), p. 241.

[62] L. Vidman, «Die Isis- und Sarapisverehrung im 3. Jahrundert u. Z.», dans *Neue Beiträge zur Geschichte der alten Welt*, II. *Römisches Reich* (1965), p. 393. R. Turcan rappelle par exemple que Caracalla voua un culte particulier à Sarapis comme dieu de la santé et que, à partir de 212, il le fit figurer chaque année au revers de ses monnaies. De même, qualifié de *Philosarapis* lors de sa retraite dans le *Serapeum* d'Alexandrie en 216, l'empereur éleva à son dieu, sur le Quirinal, un temple gigantesque, officialisant ainsi l'entrée des cultes égyptiens dans la ville de Rome (*Cultes orientaux*, p. 94). Dans un tel contexte, il n'est pas surprenant de voir l'image de Sarapis, assimilé à Zeus et à Hélios, se répandre alors largement dans le monnayage des cités, en particulier dans celui des villes d'Asie Mineure occidentale (Dunand, *Isis*, p. 123).

[63] Le fait que, sous Claude, Potens ait offert une seule phiale à Isis et Sarapis laisse entendre que leur culte était célébré au même endroit (cf. déjà Pugliese Carratelli, *o. c.* n. 39, p. 264; les deux divinités sont également ensemble, avec Anubis, dans l'inscription iasienne mentionnant le néocore alexandrin: Blümel, *o. c.* n. 38, n°242, ll. 17–18).

[64] Pugliese Carratelli, *o. c.* n. 39, p. 263, ll. 4–5; cf. ici fig. 7. Les lieux de découverte des deux autres inscriptions isiaques ne correspondent pas à leur emplacement initial. Ainsi le bloc sur lequel apparaît le néocore alexandrin a-t-il servi

statuette en basalte d'Osiris a été découvert à peu près au même endroit, sous le portique méridional de l'agora consacré à Poséidon. Du dieu ne subsiste plus aujourd'hui qu'une tête coiffée de l'*uræus* et d'une partie de la couronne *atef*, ce qui est néanmoins suffisant pour dater l'ensemble de l'époque saïte (peut-être après 610 av. J.-C.).[65] De toute évidence, la zone du sanctuaire consacré à Artémis *Astias* paraît avoir noué à plusieurs reprises des liens privilégiés avec les dieux égyptiens. Or, la présence d'un matériel représentant ces derniers en pareil endroit n'est très probablement pas le fruit du hasard quand on sait qu'à Iasos il existait un culte d'Isis *Boubastis*.

Grâce à l'inscription dont nous avons republié le texte plus haut, nous savons qu'un Gaius Caninius Synallassôn et son épouse ont offert un autel et des brûle-parfums à Anubis, Isis *Pelagia* et Isis *Boubastis*. Cette dernière était, pour ceux qui l'invoquaient, la protectrice des femmes et de la maternité.[66] Plus précisément, Isis et Boubastis, équivalent gréco-romain de l'Égyptienne Bastet, présidaient aux naissances et facilitaient les accouchements.[67] Or, cette fonction les rapprochait étroitement d'Artémis dont un des rôles était justement celui de protéger les accouchées.[68] Ce point commun, et d'autres encore, firent que Boubastis fut identifiée de bonne heure par les Grecs à Artémis,[69] et qu'il en alla souvent de même pour Isis.[70] Par

---

successivement d'ancre et de seuil avant d'être abandonné dans la partie nord de la ville antique (D. Levi et G. Pugliese Carratelli, «Nuove iscrizioni di Iasos. A) Iscrizioni greche», *ASAA* 39–40. NS 23–24 (1961–1962, p. 585, n°14). De même, l'autel dédié par Gaius Caninius Synallassôn à Isis et Anubis a été vu pour la première fois dans le jardin d'un habitant du village moderne de Kiyikislaçik, à côté d'Iasos (L. Robert, «Deux inscriptions d'Iasos», *RÉG* 70 (1957), pp. 368–371 = *Opera Minora Selecta* III, pp. 1485–1488).

[65] Berti, *o. c.* n. 54, pp. 95–96 et 108 et *ead.*, *o. c.* n. 37, p. 228. Selon F. Berti, la statuette, de facture égyptienne, pourrait avoir été ramenée d'Égypte par quelque Iasien, peut-être un des mercenaires cariens qui servirent Pharaon aux VII^e et VI^e s. av. J.-C., et offerte à son retour à Artémis *Astias*.

[66] Fr. Dunand, «Une "interpretatio romana" d'Isis: Isis, déesse des naissances», *RÉL* 40 (1962), p. 85; *ead.*, *o. c.* n. 4, t. 3, p. 42. Ailleurs qu'à Iasos, le culte d'Isis (et) Boubastis est attesté notamment, dans le monde égéen, à Hyampolis de Phocide (Dunand, *o. c.* n. 4, t. 2, pp. 172–173; *RICIS* 106/0303), à Délos (P. Roussel, *Les cultes égyptiens à Délos du III^e au I^{er} siècle av. J.-C.* (Nancy, 1916), nn°200 et 201; *RICIS* 202/0371–0372), et à Rhodes (*SIRIS* 173; *RICIS* 204/0101).

[67] Selon Fr. Dunand, la dédicace faite à Isis *Boubastis* par le couple d'Iasiens doit sans doute renvoyer à cet aspect particulier de la déesse (*o. c.* n. 4, t. 3, p. 42).

[68] C'est ainsi que la déesse apparaît dans Platon (*Theæt.*, 149B) et dans Plutarque (*M.*, 264B).

[69] Tel était déjà le cas au V^e s. av. J.-C. (Hérodote, II, 59, 137 et 156).

[70] Sur les nombreuses ressemblances entre Isis et Artémis, cf. par exemple R. E. Witt, *Isis in the Graeco-Roman World*, collection «Aspects of Greek and Roman Life» (London, 1971), pp. 141–151.

conséquent, la célébration à Iasos d'un culte si proche de celui d'Artémis, de même que la présence éventuelle de telles divinités égyptiennes dans des salles dédiées normalement à la sœur d'Apollon, peuvent se concevoir apparemment sans difficulté. De même, l'idée du remplacement complet d'un culte par un autre n'a plus vraiment de raison d'être dans la mesure où, sur bien des sujets, les divinités concernées se ressemblaient et pouvaient donc être indistinctement sollicitées. Simplement, en raison sans doute du succès qu'ils connurent dans l'Empire sous les Sévères, les Iasiens donnèrent alors plus de lustre aux dieux égyptiens qu'à Artémis.

Ainsi, l'étude des émissions de Carie et d'Ionie à types isiaques, de même que les remarques faites plus haut sur Isis et Sarapis à travers le monnayage d'Iasos, ne peuvent que nous convaincre, comme J. et L. Robert, de l'importance de la numismatique dans la connaissance des dieux égyptiens et de leurs cultes dans une région donnée. Toutefois, au-delà des avis tranchés que la pertinence de son utilisation a inspirés dans le passé, cette science, comme l'a d'ailleurs montré le cas iasien, reste une source d'informations dont la valeur ne saurait être vraiment appréciée sans une confrontation serrée avec d'autres sources, notamment épigraphiques et archéologiques. En effet, la présence d'un type isiaque sur les monnaies d'une cité signifie au mieux que celle-ci n'était pas insensible à ce qu'il symbolisait quand elle l'a utilisé. Cependant, ce même type, sauf exception, ne saurait par exemple être à lui seul le témoin indiscutable d'un culte civique organisé.[71] C'est pourquoi il serait préférable d'analyser ce problème cité par cité avant d'envisager une synthèse. C'est là un des objectifs de la prochaine *Sylloge Nummorum Religionis Isiacae et Sarapiacae.*

---

[71] Cf. une prudence comparable dans Bricault, *Atlas*, p. XII. Il est vrai, par exemple, que nombre des objets symbolisant Isis sur les monnaies cariennes et ioniennes de l'époque hellénistique ne sont que des marques de contrôle (cf. au moins à Caunos, Chios, Éphèse, Rhodes et Stratonicée). Si ces dernières désignent les magistrats responsables des émissions qui les portent, leurs goûts ne sauraient engager les cités auxquelles ils appartiennent. Sur le sujet et le sens à donner aux marques de contrôle, cf. notamment Fr. Rebuffat, *La monnaie dans l'Antiquité*, collection «Antiquité/Synthèses», 5 (Paris, 1996), p. 188.

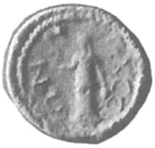


Fig. 1. Iasos – Berlin, Staat. Mus., coll. Löbbecke (revers)

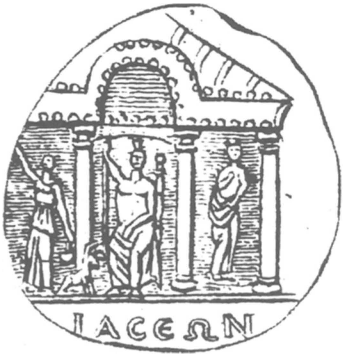


Fig. 2. Iasos – L. Tondo, *o. c.* n. 16, p. 167, fig. 4 (revers)

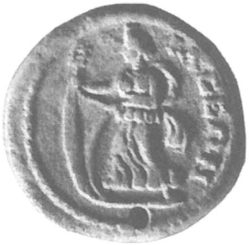


Fig. 3. Iasos – Paris, Bnf, n°764 (revers)

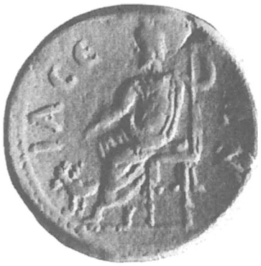


Fig. 4. Iasos – Paris, Bnf, n°762 (revers)

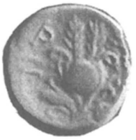


Fig. 5. Iasos – W. Drexler, *o. c.* n. 4, p. 132, n°XI/3/b, pl. II, n°24 (revers)

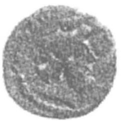


Fig. 6. Iasos – *SNG Righetti*, *o. c.* n. 9, n°35 (droit)

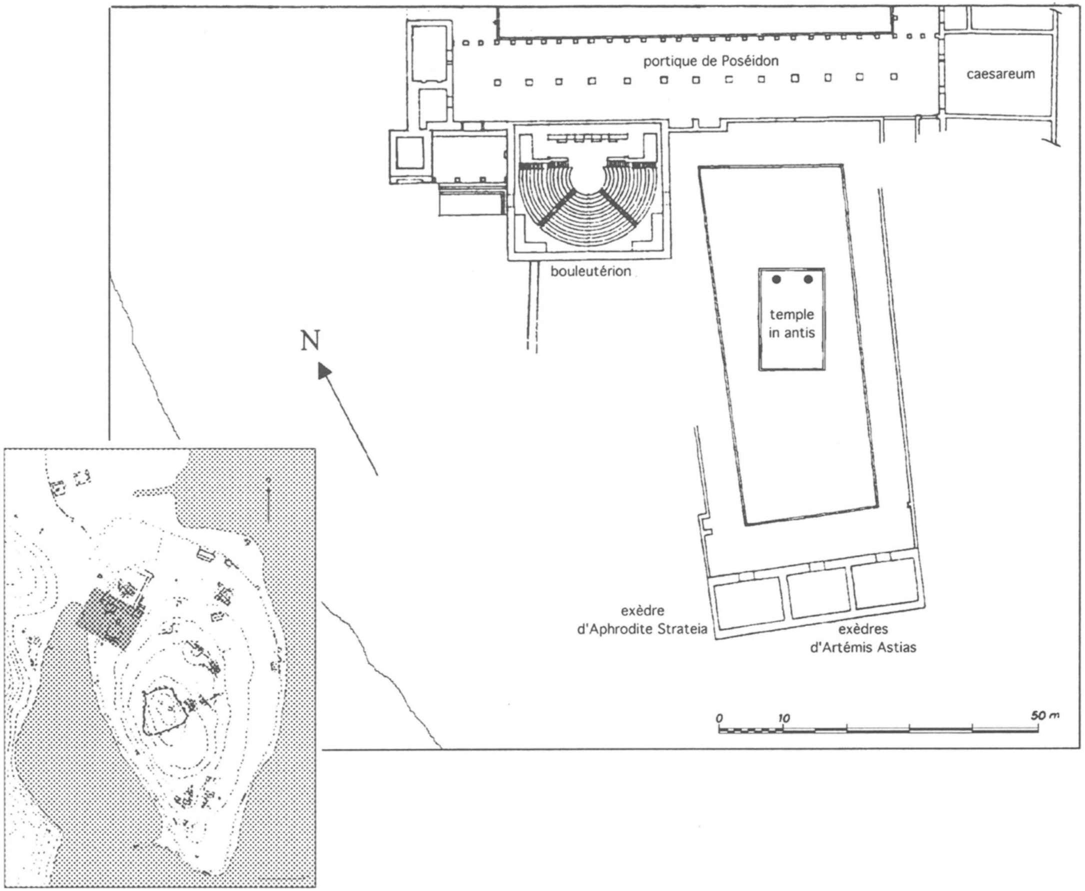

portique de Poséidon
caesareum
bouleutérion
temple
in antis
N
exèdre
d'Aphrodite Strateia
exèdres
d'Artémis Astias
0
10
50 m

Fig. 7. Iasos—zone du sanctuaire d'Artemis *Astias* (d'après F. Berti, *o. c.*, n. 54, p. 191)

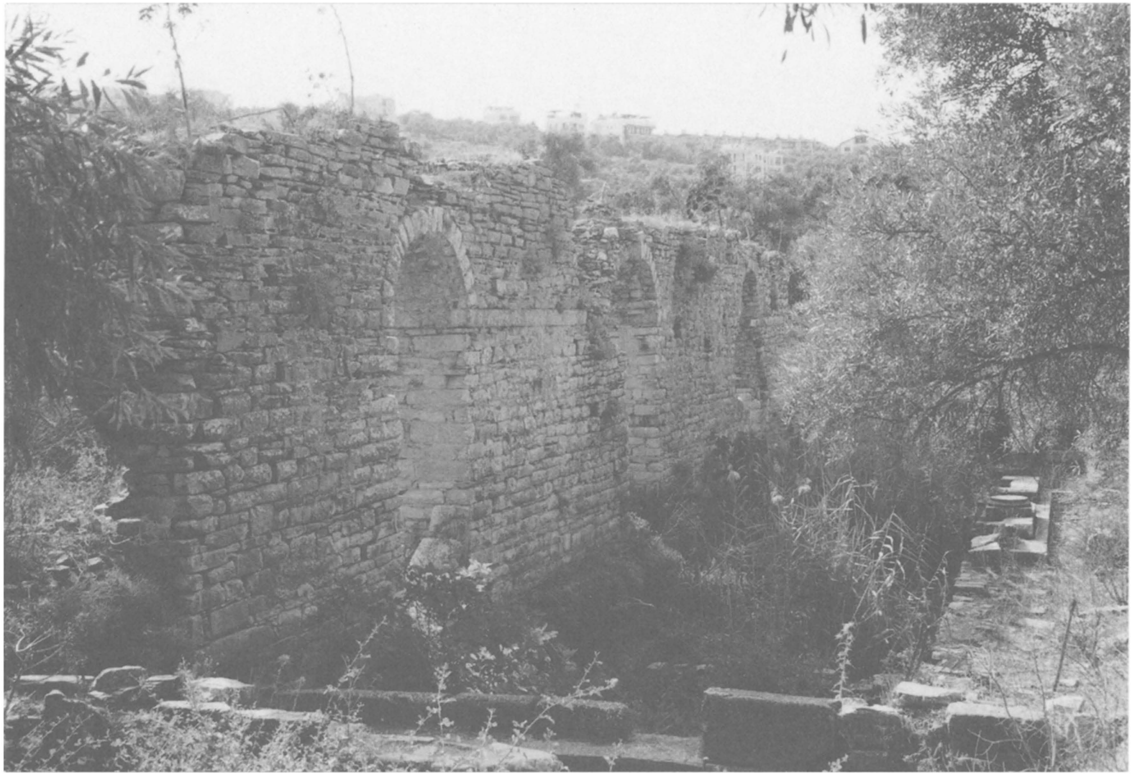


Fig. 8. Iasos – exèdres d'Artemis *Astias* et Aphrodite *Strateia* (cliché de l'auteur)

LES LAMPES ISIAQUES HORS D'ÉGYPTE

par

Jean-Louis Podvin

Pendant longtemps, les lampes ont été négligées dans l'étude du matériel isiaque. S. Gsell, étudiant ces cultes en Afrique du nord-ouest, écrivait en 1909, à propos des lampes: «comme elles ont été pour la plupart fabriquées ailleurs, elles n'ont guère d'importance pour la question que nous traitons».[1] Pourtant, nombre de ces lampes étaient africaines tant par leur marque que par leur décor!

Les choses ont bien changé depuis. Ph. Bruneau, à propos de la Grèce ancienne[2] a noté que: «les lampes les plus banales sont moins insignifiantes qu'on ne le croit d'abord . . .». De son côté, V. Tran tam Tinh a, depuis une trentaine d'années, rendu aux lampes isiaques leurs lettres de noblesse par le biais de nombreuses études sur lesquelles nous reviendrons plus loin. Il semble alors difficile de se priver d'une telle source de connaissances, les lampes ayant été, à la fin de la période hellénistique et à l'époque romaine, décorées sur leur médaillon de motifs religieux.

Les publications concernant spécifiquement les lampes isiaques ou égyptisantes sont plutôt rares. En fait, il existe peu de collections de par le monde qui soient constituées d'un grand nombre de ce type de matériel,[3] et il faut le plus souvent rechercher dans les ouvrages consacrés aux lampes en général celles qui appartiennent à notre sujet de recherche. En outre, il convient d'opérer une distinction entre les lampes retrouvées en Égypte, qui ne sont pas l'objet de notre propos, et celles retrouvées dans les différentes provinces de l'Empire romain. Enfin, il faut se demander les raisons de la multiplication de ce type de matériel aux premiers siècles de notre ère.

---

[1] S. Gsell, «Les cultes égyptiens dans le nord-ouest de l'Afrique sous l'Empire romain», *RHR* 59 (1909), pp. 156–157.

[2] Ph. Bruneau, «Les lampes et l'histoire sociale de la Grèce», dans *Céramiques hellénistiques et romaines, Annales littéraires de l'université de Besançon* 242, CRHA 36 (1980), p. 43.

[3] À noter cependant celle de Cologne: G. Ristow, «Denkmäler hellenistischer Mysterienkulte in kölner Museumsbesitz-ägyptisch Kultgruppe», *KJ* 10 (1969), pp. 68–75 et pll. 3–12, avec des lampes provenant essentiellement de Cologne et de Rome.

Bibliographie

Sur les lampes en général:
L'ouvrage dirigé par Th. Oziol et R. Rebuffat, *Les lampes de terre cuite en Méditerranée des origines à Justinien*, table ronde du CNRS en 1981, Maison de l'Orient (Lyon, 1987), comporte une abondante bibliographie (pp. 93–112). Cet outil est indispensable pour disposer de références précises jusqu'au début des années 80. Cependant, des lampes isiaques publiées au sein d'ouvrages spécifiques, comme ceux de Tran tam Tinh sur Pompéi ou la Campanie, échappent à ce travail d'inventaire.

A. Provoost, «Les lampes antiques en terre cuite. Introduction et essai de typologie générale avec des détails concernant les lampes trouvées en Italie», *AC* 45 (1976), pp. 5–39 et 550–586, se penche davantage sur les problèmes techniques des lampes.

Un site Internet consacré à l'Antiquité offre une bibliographie sur des thèmes variés, dont les lampes depuis 1994: www.instrumentum.fr. Un ouvrage complété par un CD-Rom a d'ailleurs été publié sur le même sujet.

Plusieurs publications sont entièrement consacrées aux lampes d'Égypte. Toutes les lampes retrouvées en Égypte ne sont pas pour autant à décor isiaque ou même égyptien. Il suffit pour s'en convaincre de consulter les rapports de fouilles ou encore l'étude déjà ancienne d'A. Osborne, *Lychnos et Lucerna. Catalogue raisonné d'une collection de lampes en terre cuite trouvées en Égypte*, Société archéologique d'Alexandrie (1924). La somme réalisée par V. Tran tam Tinh et M.-O. Jentel, *Corpus des lampes à sujets isiaques du musée gréco-romain d'Alexandrie*, coll. Hier pour Aujourd'hui (Québec, 1993), dépasse largement son titre en multipliant les comparaisons avec des lampes découvertes un peu partout dans le bassin méditerranéen. Elle souligne aussi que l'Égypte a importé des lampes d'Italie au début de l'Empire.[4] En revanche, il semble qu'elle en ait très peu exportées.

---

[4] V. Tran tam Tinh, M.-O. Jentel, *Corpus des lampes à sujets isiaques du musée gréco-romain d'Alexandrie* (1993), pp. 22–23.

À l'inverse des lampes isiaques provenant d'Égypte pour lesquelles existent plusieurs études et catalogues et qui, globalement, forment un ensemble assez cohérent, celles retrouvées dans l'Empire sont très dispersées et nécessitent des recherches dans les catalogues des grandes collections, les monographies, les études thématiques ou encore les inventaires régionaux:

Pour les catalogues, à l'ouvrage très ancien de H. B. Walters, *Catalogue of the Greek and Roman Lamps in the British Museum* (London, 1914), difficile à trouver, on préférera D. M. Bailey, *A catalogue of the lamps in the British Museum*, vol. II, *Roman lamps made in Italy*, British Museum Press (London, 1980), qui évoque à plusieurs reprises des lampes à motif isiaque. Le volume III, *Roman provincial lamps* (London, 1988), consacre les pages 216 à 275 à l'Égypte, mais des lampes isiaques retrouvées dans d'autres provinces sont signalées ici ou là. Le volume IV, *Lamps of Metal and Stone, and Lampstands* (London, 1996), comporte des addenda (pp. 125–136).

J. Brants, *Antieke Lampen uit het Rijksmuseum van Oudheden te Leiden* (Leiden, 1913), compte quatre lampes isiaques africaines contre sept égyptiennes.

E. M. Cahn-Klaiber, *Die antiken Tonlampen der archäologischen Instituts der Universität Tübingen*, Tübinger Studien zur Archäologie und Kunstgeschichte, Band 11 (Tübingen, 1977), ne comporte que deux lampes isiaques non égyptiennes d'Isis et Sarapis se regardant et de Sarapis-Hélios, les nn°308 et 309, contre une vingtaine d'égyptiennes.

H. Menzel, *Antike Lampen im römisch-germanischen Zentral Museum zu Mainz* (Mainz, 1969), présente quatre lampes isiaques non égyptiennes contre deux égyptiennes. G. Heres, *Die römischen Bildlampen der Berliner Antiken-Sammlung* (Berlin, 1972), en décrit quelques autres, dont au moins deux milésiennes et d'autres égyptiennes.

J. W. Hayes, *Ancient Lamps in the Royal Ontario Museum. I. Greek and Roman Clay Lamps* (Toronto, 1980), en compte dix-huit de la vallée du Nil contre deux extérieures.

Paris BN: M.-Chr. Hellmann, *Lampes antiques de la B.N.* II, *Fonds général: lampes préromaines et romaines* (Paris, 1987), présente quelques lampes isiaques dans le catalogue et des lampes égyptiennes du n°334 au n°339, pp. 87–89.

L'Italie est la région de l'Empire où le plus grand nombre de lampes a été relevé mais, là encore, elles sont dispersées dans les musées. Citons cependant, pour Rome, L. Mercando, *Lucerne greche e romane dell'Antiquarium Comunale* (Roma, 1962), et, pour Pompéi, V. Tran tam Tinh, *Essai sur le culte d'Isis à Pompéi* (Paris, 1964).

Pour Chypre, on peut citer l'étude de Th. Oziol, *Salamine de Chypre, VII, Les lampes du musée de Chypre* (Lyon, 1977), et, pour Athènes, celles de C. Grandjouan, *The Athenian Agora VI, Terracottas and plastic lamps of the Roman Period* (Princeton, 1961), et de J. Perlzweig, *The Athenian Agora VII, Lamps of the Roman Period* (Princeton, 1961).

En ce qui concerne l'Afrique du Nord, les anciens catalogues de la fin du XIX^e et du début du XX^e siècle, dans la série des *Musées et collections archéologiques de l'Algérie et de la Tunisie*, demeurent une source importante. Malheureusement, la description reste très souvent sommaire et les photographies sont rarissimes. On ne peut guère éviter le dépouillement des revues actives à la fin du XIX^e siècle et au début du XX^e, à un moment où les fouilles étaient elles-mêmes nombreuses. L'étude de J. Deneauve, *Lampes de Carthage* (Paris, 1969), présente des exemplaires de Sarapis, Isis, Harpocrate et Anubis, mais rien de semblable n'existe pour le reste de la Tunisie.[5] Récemment, l'étude de J. Bussière, *Lampes antiques d'Algérie*, coll. Monographies Instrumentum, 16 (2000), comble la lacune en ce qui concerne l'Algérie et mentionne vingt-neuf lampes isiaques. Ces deux derniers ouvrages sont abondamment illustrés.

C'est donc en dépouillant systématiquement les catalogues qu'il est possible de prendre connaissance de ces lampes mais beaucoup, conservées dans les réserves des musées, nous restent encore inconnues aujourd'hui.

Les monographies publiées au sein de la collection des *ÉPRO* représentent une autre source d'informations: ce sont celles consacrées à Sarapis par W. Hornbostel (*ÉPRO* 32), et G. J. F. Kater-Sibbes (*ÉPRO* 36), à Sarapis debout par Tran tam Tinh (*ÉPRO* 94), à Isis *lactans* par le même (*ÉPRO* 37), à Anubis par J.-Cl. Grenier (*ÉPRO* 57), à Apis par G. J. F. Kater-Sibbes et M. J. Vermaseren (*ÉPRO* 48). D'autres monographies demeurées inédites, comme celles de P. Ballet ou de S. Poulin sur Harpocrate peuvent aussi enrichir les connaissances mais nous n'y avons pas eu accès.

Il faut aussi se reporter aux différents articles du *LIMC* qui font la part belle aux lampes grâce aux contributions de J. Leclant, seul (Anubis) ou avec G. Clerc (Osiris, Sarapis), de V. Tran tam Tinh, seul (Isis) ou avec ses collaborateurs (Harpocrate). Pour connaître les publications signalant des lampes isiaques, on peut recourir aux quatre volumes de l'*Inventaire Bibliographique des Isiaca* (*IBIS*), *ÉPRO* 18, qui, sous la plume de J. Leclant et G. Clerc, concernent la période 1940–1969. En attendant la publication de l'*IBIS* 1970–2000 par L. Bricault et ses collaborateurs, on utilisera le *Bulletin analytique d'Histoire romaine,* preuve s'il en fallait que ce domaine tisse vraiment un lien entre l'égyptologie et l'antiquité classique, l'histoire romaine en particulier.

---

[5] Cf. *supra* pp. 233–239 et 243–247 pour un premier recensement du matériel découvert en Afrique proconsulaire.

Pourtant, un certain nombre de publications thématiques permettent régulièrement de rassembler les informations sur tel ou tel type de représentation et constituent en quelque sorte des synthèses provisoires:

V. Tran tam Tinh, «Isis et Sarapis se regardant», *RA* (1970/1), pp. 55–80, est l'article précurseur en la matière en ce sens qu'il enquête sur un seul type de décor, en recense les exemplaires connus et s'interroge sur les origines de ce modèle.

Idem, «Le baiser d'Hélios», dans *Alessandria e il mondo ellenestico-romano*, II (1984), pp. 318–328 et pl. LVII,

Idem, «Ex Oriente lux: les dieux orientaux sur les lampes en terre cuite de la Campanie», *RSP* (1990/4), pp. 125–134, sur la triade Isis – Anubis – Harpocrate.

L. Budde, «Julian-Helios Sarapis and Helena-Isis», *AA* 87 (1972), pp. 630–642.

J. J. V. M. Derksen, «Isis and Serapis on Lamps from North Africa», dans *Hommages à M. J. Vermaseren, ÉPRO* 68/I (Leiden, 1978), pp. 296–304, pll. XLI–XLVI. L'étude spécifique des cultes orientaux sur les lampes, promise dans les *ÉPRO,* n'a jamais vu le jour.

J.-L. Podvin, «Nouvelles lampes égyptisantes dans la vallée du Rhône», *RA* (1999/1), pp. 79–88, s'intéresse à des lampes à figure d'Harpocrate et à celles du combat entre la mangouste et le serpent.

Idem, «Anubis et Isis sur des lampes à huile romaines. À propos d'une terre cuite du Musée des Antiquités Nationales», *RLouvre* (2001/4), pp. 33–36, répertorie les exemplaires connus de ce type.

Les synthèses régionales des mêmes *ÉPRO* constituent une source incontournable: il est rare qu'elles ne contiennent pas de lampes isiaques, comme celles de M. Malaise sur l'Italie (*ÉPRO* 21), M.-Chr. Budischovsky sur l'Adriatique (*ÉPRO* 61), ou V. Tran tam Tinh sur la Campanie (*ÉPRO* 27).

Les thèmes figurés sur les lampes

Hors d'Égypte, les dieux figurent le plus souvent sur le médaillon mais parfois sur l'anse plastique. On peut distinguer les motifs qui se trouvent aussi bien en Égypte que dans les autres provinces de ceux qui sont spécifiques à ces dernières. La question est de savoir si les prototypes sont nés en Égypte ou dans les provinces. Pour détailler les représentations, nous les classerons en fonction du nombre de personnages figurés.

Les dieux représentés individuellement

C'est le cas de Sarapis. Ce dieu alexandrin est fréquent en buste sur les anses plastiques. Son iconographie est originaire d'Égypte d'où proviennent nombre de Sarapis ornant le manche de lampes.[6] Tran tam Tinh et Jentel citent quelques exemples de lampes provinciales auxquelles on peut ajouter une série du musée de Cologne et une autre du musée de Montauban, d'origine italienne.[7] Le dieu barbu porte le *modius*, il est vêtu du *chiton* à encolure en V, plus rarement en U (exemple le S3 de Montauban), et de l'*himation.*

Sarapis, vu de face et entier, apparaît aussi sur le médaillon de lampes, que ce soit debout[8] ou trônant.[9] Il est parfois en buste: dans ce cas, il peut être sur un globe ou sur un aigle, comme Jupiter, ou émerger d'un calice végétal. Là encore, le modèle est égyptien. On remarquera que Sarapis vu de profil est exceptionnel en Égypte[10] alors qu'il est courant ailleurs. Ce profil peut être hellénisé[11] ou occidentalisé. En Afrique, l'extrémité d'un sceptre est souvent figurée derrière lui, soit à droite. On connaît également Sarapis *agathodaimon* sur une lampe toulousaine.[12]

---

[6] Tran tam Tinh, Jentel, *op. cit.* n. 4, pp. 98–120, nn°79–120, pll. 21–31.

[7] Ristow, *art. cit.* n. 3, pp. 69–70 et pll. 4–6; J.-L. Podvin, «La collection égyptienne du musée Ingres de Montauban», *Bulletin du musée Ingres* 61–62 (1990), pp. 62–64, photographie p. 61. Ces sept anses ont été acquises par Ingres, probablement lors d'un de ses voyages en Italie.

[8] Rare hors d'Égypte: voir à ce propos Tran tam Tinh, *Sarapis debout, ÉPRO* 94, (Leiden, 1983) *passim.*

[9] Par exemple la Q 1693 dans Bailey, *A catalogue of the Lamps* III, p. 187, de Tunisie, avec bibliographie. Elle porte la marque PHRONIMVS comme celle du catalogue *Iside*, IV.319 p. 280. Voir également J. Leclant, G. Clerc, *s.v.* «Sarapis», *LIMC* VII.1 (1994), n°1 p. 668.

[10] Tran tam Tinh, Jentel, *op. cit.* n. 4, p. 90, n°75 et fig. 70. Sarapis est tourné à droite.

[11] G. Siebert, «Lampes corinthiennes et imitations au Musée national d'Athènes», *BCH* 90 (1966), pp. 497–500, sur une lampe de l'atelier d'Apollophanès, à la charnière des premier et deuxième siècles.

Sarapis peut être Hélios: le type Héliosarapis seul a surtout été exploité hors d'Égypte, en Afrique,[13] alors que le type Hélios embrassant Sarapis est typiquement alexandrin.[14]

Isis est présente aussi bien sur les anses que sur les disques. Sur les anses, elle apparaît en buste, vêtue du *chiton* et de l'*himation* avec le nœud isiaque, coiffée du *basileion*.[15] Elle peut être *pelagia*[16] ou *Fortuna*,[17] voire panthée[18] sur les disques, en Égypte ou hors d'Égypte. Elle paraît en buste de face en Égypte,[19] de profil ailleurs (en Afrique notamment).

Harpocrate est représenté déhanché, souvent nu, coiffé d'un petit pschent, tenant une corne d'abondance[20] (fig. 1). Ce modèle diffère de celui connu en Égypte,[21] où il se tient près d'un *thymiaterion* ou s'appuie sur une colonne, un pan de drap lui tombant du bras gauche. De même, il y porte plutôt la couronne *hemhem*. Généralement sur le disque de la lampe, le dieu peut être sur l'anse plastique.[22]

---

[12] A. du Mège, «Notes sur quelques monuments inédits, découverts à Toulouse», *Mémoires de l'Académie des sciences de Toulouse* (1859), p. 213.

[13] L. Budde, «Julian-Helios Sarapis and Helena-Isis», *AA* 87 (1972), pp. 630–642; J. J. V. M. Derksen, *art. cit.*, pp. 296–304, pll. XLI–XLVI; cf. *supra* «Cultes isiaques en Proconsulaire».

[14] Tran tam Tinh, Jentel, *op. cit.* n. 4, nn°133–148, pp. 134–148, pll. 33–37. Les auteurs signalent, p. 129, que sur soixante inscriptions en l'honneur de Sarapis-Hélios, seules onze ont été retrouvées en Égypte contre quarante-neuf ailleurs (quarante en grec et neuf en latin); V. Tran tam Tinh, «Le baiser d'Hélios», dans *Alessandria e il mondo ellenestico-romano*, II (1984), pp. 318–328 et pl. LVII.

[15] Exemple la Q 1454 du British Museum: Bailey, *A catalogue of the Lamps*, II, p. 399 et pl. 91.

[16] Cf. les publications de Ph. Bruneau sur le sujet: «Isis Pelagia à Délos», *BCH* 85 (1961), pp. 435–436 pour une lampe corinthienne; «Isis Pelagia à Délos (compléments)», *BCH* 87 (1963), pp. 302–304 pour une autre d'origine égyptienne.

[17] A. Osborne, *Lychnos et Lucerna*, p. 12, n°51 et pl. IV, et une lampe de Padoue: F. de Salvia, «Una lucerna della fabbrica di M. Novius Iustus al Museo Civico Archeologico di Padova: Fortuna o Iside-Fortuna?», *Bollettina del museo civico di Padova* 76 (1987) [1989], pp. 7–15.

[18] G. Sfameni Gasparro, *I culti orientali in Sicilia, ÉPRO* 31 (Leiden, 1973), n°167 p. 216 et fig. 37 pl. XXIII.

[19] Une exception cependant, sur une lampe de Nea Paphos où Isis est de face, coiffée du *basileion*: W. A. Daszewski, «Testimony of the Isis cult at Nea Paphos», dans *Mélanges Vercoutter* (1985), pp. 65–66.

[20] Nous avons montré que ce motif est très prisé dans la vallée du Rhône sur des lampes de type Loeschcke IV: J.-L. Podvin, *RA* (1999/1), pp. 79–88.

[21] Tran tam Tinh, Jentel, *op. cit.* n. 4, n°395 p. 293 et fig. 372.

[22] Bailey, *A catalogue of the Lamps*, III, n°2709 p. 338, de Cnide.

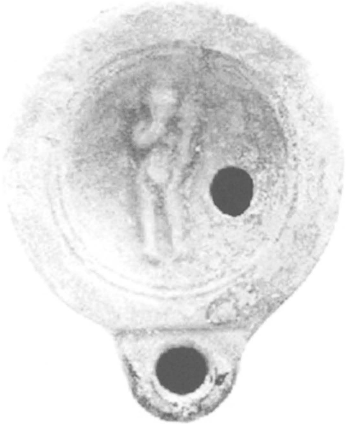


Fig. 1. Harpocrate, M.A.N. Saint-Germain-en-Laye

Lampadophore, il est représenté assis sur un exemplaire d'Égypte,[23] debout sur trois autres de l'ex-Yougoslavie,[24] deux de Chypre[25] et un d'Athènes.[26] C'est en fait un type de lampe assez étonnant, présentant une base de forme trapézoïdale, sur laquelle deux Harpocrate lampadophores différents étaient installés. Seule la lampe de Split est complète.

Une autre iconographie du dieu se rencontre aussi bien en Égypte que dans les autres provinces, c'est celui d'Harpocrate assis sur une peau de lion (?) même si ce dernier objet est difficilement identifiable[27] et que nous ne sommes pas convaincu qu'il s'agisse bien d'Harpocrate.

Anubis est parfois seul sur des lampes africaines:[28] il est figuré debout, tourné vers la gauche, donc de profil, tenant la palme de la main gauche et le caducée de la droite. Un exemplaire étonnant du musée de Berlin[29] présente ce qui pourrait être Anubis, tourné vers la droite, acquis à Alexandrie mais qui serait de provenance asiatique.

---

[23] Tran tam Tinh, Jentel, *op. cit.* n. 4, n°418, pp. 304–305 et fig. 395 pl. 106.

[24] Deux d'entre eux sont évoqués par M.-Chr. Budischovsky, *Diffusion Adriatique*, n°44, p. 211, le troisième, IV, 7, p. 181 et G. de Bersa, «Le lucerne fittili romane di Nona», *Bullettino di archaeologia e storia dalmata* (1915), n°676 pp. 59–60 et pl. III.6.

[25] Th. Oziol, *Salamine de Chypre. VII. Les lampes du musée de Chypre* (Paris, 1977), nn°645–646 pp. 217–218, pl. 36.

[26] Tran tam Tinh, Jentel, *op. cit.* n. 4, n. 7 p. 312.

[27] *Ibid.*, nn°421–430, pp. 306–310 pour des exemples égyptiens; Bailey, *A catalogue of the Lamps* II, Q 769 p. 32 pour d'autres non égyptiens.

[28] J.-Cl. Grenier, *Anubis alexandrin et romain*, p. 158, nn°251–252. Également J. Bussière, *Lampes antiques d'Algérie* (2000), nn°92 et 557 p. 170 avec références, une lampe tunisienne, K 807 (cf. *supra*) et Q 801 bis, Bailey, *A catalogue of the Lamps*, IV, p. 128 pl. 168.

Apis n'apparaît que sur un petit nombre de lampes signalées dans la monographie de Kater-Sibbes. Sur le médaillon de plusieurs exemplaires de Cilicie et un d'Ostie, le taureau porte un disque solaire, une étoile ou un *basileion* entre les cornes.[30] Deux autres lampes de France et d'Espagne sont zoocéphales,[31] mais ce dernier type est connu en Égypte.[32]

Les groupes de deux dieux

Le motif d'Isis *lactans* est très commun, tant en Égypte d'où il est originaire que dans le reste de l'Empire. On le retrouve surtout sur les poignées de lampes.[33] En revanche, Harpocrate debout en compagnie de sa mère Isis est un groupe plutôt rare présent sur un exemplaire du British Museum.[34] La déesse tient la patère de la main gauche et brandit le sistre de la dextre, soit l'inverse des lampes de la triade évoquée plus loin. Harpocrate est à sa droite, reconnaissable à sa petite taille et à l'index droit porté à la bouche. L'ensemble, originaire de l'atelier FLORENT en Italie, est fruste et serait de la période II^{e}–III^{e} siècles. Un autre exemplaire de Salamine de Chypre montre Harpocrate un peu plus grand.[35] Isis *Pelagia* et Harpocrate sont présents sur une lampe corse.[36]

Le groupe d'Anubis et Isis est inconnu en Égypte (fig. 2). Nous avons montré dans un récent article que ce type de production était

---

[29] G. Heres, *Die römischen Bildlampen der Berliner Antiken-Sammlung* (Berlin, 1972), p. 60, n°315 et pl. 36.

[30] G. J. F. Kater-Sibbes, M. J. Vermaseren, *Apis* II (Leiden, 1975), nn°259–263 pp. 3–4 et pl. IX, n°290 pp. 16–17 et pl. XLIV.

[31] Kater-Sibbes, Vermaseren, *Apis* III (1977), add. 14 et 15 pp. 41–42.

[32] E. Joly, «Lucerne con riflettore del Museo Greco-Romano di Alessandria», dans *Alessandria e il mondo ellenistico-romano* (1995), p. 331 et pl. LIII.5.

[33] V. Tran tam Tinh, *Isis lactans, ÉPRO* 37 (Leiden, 1973), à compléter par son article «De nouveau Isis *lactans*», dans *Hommages à M. J. Vermaseren, ÉPRO* 68/3 (Leiden, 1978), pp. 1231–1268.

[34] Bailey, *A catalogue of the Lamps,* II, Q 1337, p. 31 et fig. 28 p. 32, p. 347 et pl. 74.

[35] Bailey, *A catalogue of the Lamps,* III, Q 2626, fig. 29 p. 24, p. 321, pl. 72.

[36] Th. Oziol, «Les fouilles d'Aléria, I, Les lampes de terre cuite», dans *Archéologia Corsa,* Études et mémoires, n°5 (1980), n°44 pp. 23–24 et pl. IV.

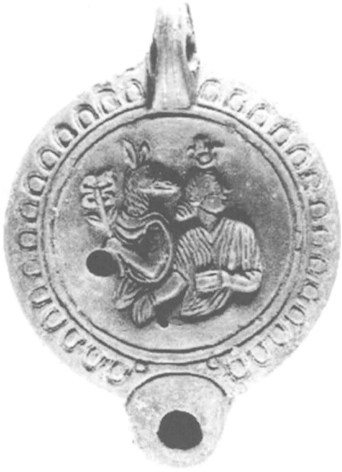


Fig. 2. Anubis et Isis, M.A.N. Saint-Germaine-en-Laye

africain. Six exemplaires sont connus et publiés à ce jour, dont quatre d'Afrique, un du sud de la Gaule et le dernier sans origine connue. V. Tran tam Tinh pense que les deux dieux se retournent pour regarder Sarapis lors d'une scène de banquet.[37]

Si Isis et Sarapis en buste et séparés, sur le manche de lampes, sont attestés en Égypte et en Italie, le type Isis et Héliosarapis se regardant sur le disque de lampe est originaire d'Afrique. C'est un modèle fréquent, symbolisant l'amour et la fidélité du couple, que Tran tam Tinh date de la fin du II^{e} siècle.[38] On retrouve également ce type de décor sur des cachets d'amphores, sans qu'on puisse déterminer lequel a influencé l'autre. Le plus souvent sur le disque, il a en tout cas connu un réel succès. Les bustes d'Isis et Sarapis mais conjugués cette fois apparaissent également en Afrique, sur des exemplaires de Carthage,[39] Tébessa et Sétif.[40] Une variante de ce modèle est le couple Isis et Sarapis s'embrassant, sur l'anse plastique, là encore inconnu en Égypte.[41]

---

[37] V. Tran tam Tinh, «Les lampes isiaques du Musée gréco-romain d'Alexandrie», dans *Alessandria e il mondo ellenistico-romano. I centenario del Museo Greco-Romano* (1995), pp. 436–437. Référence aimablement signalée par M. Malaise.

[38] Tran tam Tinh, *RA* (1970), p. 69. Nous en avons inventorié une cinquantaine d'exemplaires en Afrique: cf. *supra*, «Cultes isiaques en Proconsulaire et en Tripolitaine».

[39] Deneauve, *Lampes de Carthage*, Inv. 08.35, p. 202, n°981 et pl. 88. Il porte la marque C HEL, à rapprocher peut-être de C.HEL.IAN des lampes d'Isis et Anubis. L. Hautecœur, *Cat. Musée Alaoui, Supplément* (1910), n°K 816, p. 189, pl. XCVII.1. Voir également une vingtaine d'autres du même type à Carthage (cf. note précédente).

[40] Bussière, *op. cit.* n. 26, pp. 170, 362, pl. 98, nn°3531 et 3532.

Isis et Sarapis debout constituent un autre groupe non égyptien. Le dieu est à gauche, il pose la dextre sur son chien Cerbère et a le bras gauche levé. Isis, à droite, a le bras droit le long du corps alors qu'elle tient une corne d'abondance du côté gauche. Ce modèle est connu par plusieurs exemplaires de Cilicie (Tarse).[42] Les bustes des deux dieux côte à côte mais de face sur le disque sont attestés dans des lieux aussi divers que Chypre, Smyrne, Ceuta, Mérida et la Tunisie.[43]

Quant à Sarapis trônant devant un temple, Isis debout devant lui, il est connu par un seul exemplaire fragmentaire d'Athènes.[44]

Bien que constituant un «couple», Anubis et Harpocrate, sur une lampe de Cologne trouvée à Rome, représentent une exception, peut-être due à la cassure du moule prototype (triade alexandrine?) ou issue d'un surmoulage.[45]

Les groupes de trois dieux

La triade Harpocrate, Isis et Sarapis, le petit dieu étant placé entre ses deux parents[46] est spécifiquement égyptienne, de l'atelier de

---

[41] Tran tam Tinh, *RA* (1970), pp. 59–62.

[42] J.W. Hayes, *Ancient Lamps in the Royal Ontario Museum. I. Greek and Roman Clay Lamps* (Toronto, 1980), n°298, pp. 72–73 et pl. 37; *LIMC, s.v.* Sarapis, n°136, p. 680; *LIMC, s.v.* Isis, n°155, p. 772.

[43] Th. Oziol, *Salamine de Chypre I. Les lampes*, nn°410 et 415 pp. 101–102 et pl. VIII; *ead., Salamine de Chypre VII*, n°623 p. 210 et pl. 35, nn°638–639 pp. 215–216 et pl. 36 pour Chypre, J. Brants, *Antieke Lampen uit het Rijksmuseum van Oudheden te Leiden* (Leiden, 1913), n°895 p. 49 et pl. VI pour Smyrne, D. Bernal Casasola, J. Del Hoyo et J. M. Pérez Rivera, «Isis en *Mauretania Tingitana*: un nuevo testimonio epigráfico de su culto procedente de *Septem Fratres* (Ceuta)», dans *L'Africa Romana* XII/3 (Sassari, 1998), pp. 1153–1154 et fig. 6 pour deux exemplaires de Ceuta, O. Gil Farres, «Lucernas Romanas decoradas del Museo Emeritense», *Ampurias* 9–10 (1947–1948), n°16 p. 105 et pl. II pour celui de Mérida, K 1917 pour le tunisien: cf. *supra*, «Cultes isiaques en Proconsulaire».

[44] J. Perlzweig, *The Athenian Agora*, VII, *Lamps of the Roman Period* (Princeton, 1961), n°805, pp. 121–122 et pl. 18.

[45] Ristow, *art. cit.* n. 3, p. 72 n°43 et pl. 10.1.

[46] H. Menzel, *Antike Lampen im römisch-germanischen Zentralmuseum zu Mainz* (Mainz, 1969), p. 83 n°547, fig. 71.1; E.-M. Cahn-Klaiber, *Die antiken Tonlampen der archäologischen Instituts der Universität Tübingen* (Tübingen, 1977), p. 390, n°345, présente un exemplaire égyptien. On peut y ajouter un autre de Varsovie. En revanche, les deux lampes publiées dans G. Heres, *Die römischen Bildlampen der Berliner Antiken-Sammlung* (Berlin, 1972), p. 66, nn°374–375 et pl. 41, ne sont pas de la triade: cf. Tran tam Tinh, Jentel, *op. cit.* n. 4, p. 88, n. 55.

Paromonos. En revanche, la triade Harpocrate, Isis et Anubis n'est pas originaire d'Égypte. Tran tam Tinh en a dénombré trente-six dans un récent article. Nous sommes en mesure d'en ajouter d'autres ce qui fait atteindre la cinquantaine, en provenance d'Italie pour la moitié, d'Espagne pour un quart (Andalousie et Estrémadure surtout), les autres de France, Afrique du Nord, et même Ukraine et Syrie. Deux modèles servent de référence. Les plus anciennes proviennent de Campanie avec plusieurs cas avant 79, puisque retrouvées dans les cendres de Pompéi. C'est là que Bailey et Tran tam Tinh proposent de placer l'atelier du premier type A,[47] Rome pouvant être celui du type B.

Les groupes de quatre dieux

Le groupe Sarapis, Isis, Anubis et Harpocrate est présent sur un médaillon de Lectoure obtenu par surmoulage.[48] On n'en connaît pas le prototype. Les quatre dieux sont debout, Isis à gauche tournée vers la droite, Harpocrate de petite taille près d'elle, Sarapis au centre et Anubis à droite, tous deux tournés vers la gauche.

Le même groupe, mais avec les dieux en buste seulement, a été retrouvé sur une lampe romaine de l'atelier FLORENT.[49] Là encore, Harpocrate, le seul à être figuré en pied, est de taille réduite. Ce type est rare et connu de nous en deux exemplaires seulement, tous deux en provenance de l'*Urbs*, conservés à Rome et Dresde.[50] Le second porte la marque SAECUL.

Tous ces types font référence à des iconographies acceptables pour les Gréco-romains, anthropomorphes à l'exception d'Anubis.

Les lampes momiformes sont très différentes des précédentes, ne serait-ce que par leur taille. Une lampe de ce type de 29 cm est entrée récemment au Fitzwilliam Museum de Cambridge. En bronze, elle semble davantage concerner Attis qu'Osiris. Cependant, le dieu est soigneusement couvert de bandelettes—seuls les pieds et le visage apparaissent—et un serpent est enroulé autour de son corps.[51] D'autres lampes présentent un caractère égyptien plus marqué. C'est d'abord un Osiris de Luni, en bronze également, long de 26 cm, coiffé d'un *némès* au lieu de l'habituelle couronne *atef.* Divers symboles sont gravés sur le corps, comme les vases canopes, un sistre et des animaux.[52] Une lampe du même type aurait été trouvée à Alexandrie.[53] Une dernière de 22 cm est connue à Athènes, mais elle est en terre cuite.[54] Elle figurerait plutôt Isis, le corps enveloppé de bandelettes à l'exception des pieds, la tête surmontée d'un *basileion.* Chacun de ces luminaires momiformes a un trou de remplissage au milieu du corps et le trou de mèche au niveau des pieds.

---

[47] Bailey, *A catalogue of the Lamps* II, p. 32; Tran tam Tinh, *RSP* (1990), p. 128.

[48] Ch. Palanque, «Un moule égyptien trouvé à Lectoure», *BIFAO* 5 (1906), pp. 183–187, repris par M. Labrousse, «Les lampes romaines du Musée de Lectoure», *Bulletin de la Société archéologique du Gers* (1959), pp. 66–67.

[49] Tran tam Tinh, *RA* (1970), fig. 22 p. 72 et p. 76, d'après L. Mercando, *Lucerne greche e romane dell'Antiquarium Comunale* (Roma, 1962), n°41 p. 29 et pl. VI, 4 pour l'exemplaire romain.

[50] L. Budde, *art. cit.* n. 12, pp. 636–640 pour l'exemplaire de Dresde, signalé dans le *CIL* XV, 6221, 13.

Les lampes naviformes constituent un autre ensemble particulier.[55] On peut citer d'abord deux lampes retrouvées en Italie. L'une, pourvue de vingt becs, provient de Pouzzoles.[56] Elle présente dans sa partie centrale rectangulaire les Dioscures et, à la proue, Isis de face et debout, tenant la corne d'abondance du bras gauche et levant le droit en direction de son parèdre, Sarapis, coiffé du *modius* et tenant un gouvernail. L'autre a été trouvée à Ostie.[57] À dix becs, elle montre Isis au centre, le buste d'Harpocrate tenant la *cornucopia* et portant l'index droit aux lèvres à l'une des extrémités, dans le même sens que la déesse, et le buste de Sarapis à l'autre. Les trois dieux sont figurés de face et sont entourés de colonnes, comme pour figurer un temple.

---

[51] Nous devons les références, pour cette lampe et d'autres encore, à l'obligeance de L. Bricault que nous remercions vivement: *Christies Antiquity NYC* du 9/12/99, n°405 p. 103.

[52] P. Gallo, «Gli Aegyptiaca delle colonia romana di Luni», dans *Archeologia nei territori apuo-versiliese e Modenese-Regiano* (Modena, 1994), pp. 76–80.

[53] *Iside*, n°V.183, p. 500.

[54] C. Grandjouan, *The Athenian Agora*, VI, n°942 p. 75 et pl. 26.

[55] Les objets isiaques naviformes ont été étudiés récemment par M. Ciceroni, «Iside protettrice della navigazione. La testimonianza delle lucerne a forma di barca», *Scienze dell'Antichità. Storia archeologia antropologia* 3–4 (1989–1990), pp. 793–801, et M. Haase, «Überlegungen zum Beginn des Isis-Kults in Germanien», dans *Religion in den germanischen Provinzen Roms* (Tübingen, 2001), en particulier pp. 320–329.

[56] Ch. Picard, *RA* (1962/2), pp. 228–230; Bailey, *A catalogue of the Lamps*, III, n°Q 2722 pp. 339–340 et pl. 80 avec une très large bibliographie. Bailey fait de cette lampe et de la suivante des objets cnidiens. Tran tam Tinh, *RSP* (1990), pp. 129–131, revient lui aussi sur ce type de lampe.

[57] M. Floriani Squarciapino, *The oriental cults at Ostia, ÉPRO* 3 (Leiden, 1962), frontispice et p. 35.

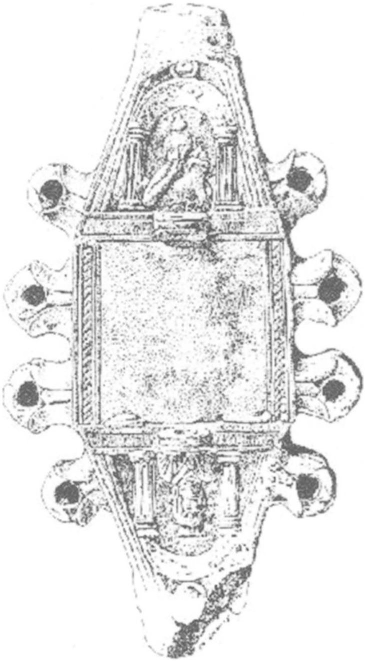


Fig. 3. Lampe naviforme, Musée du Bardo, Tunis

Cette dernière lampe est très proche d'une autre à huit becs trouvée à Carthage (fig. 3). On y retrouve une partie centrale, de forme presque carrée, malheureusement non conservée. À la proue, le buste d'Harpocrate de face, avec corne d'abondance et index à la bouche fait le pendant à celui de Sarapis, une fois de plus à la poupe. Ici encore, les dieux sont entourés de colonnes mais réunies par une arche alors que c'était un fronton triangulaire à Ostie. Dans les deux cas, des anneaux situés sous les bustes des deux dieux permettaient la suspension des lampes. La lampe de Carthage a été découverte près de la basilique de Dermerch en 1900, c'est-à-dire à l'endroit du *Serapeum*.[58] Une autre lampe africaine fragmentaire, de *Gigthis* (Bou-Ghrara), présente encore une fois Isis entre deux colonnes et le buste de Sarapis d'un côté (l'autre est cassé).[59] Toujours à huit becs, citons également une lampe du Céramique d'Athènes figurant aux deux extrémités un buste peut-être isiaque.[60] Une lampe naviforme à douze becs latéraux retrouvée à Kato Paphos (Chypre) figure Sarapis trônant sur le pont et le buste d'Harpocrate à une des extrémités.[61] Sur une autre de Sabratha, dont on n'a conservé qu'une des extrémités, Isis est présentée en buste.[62] En revanche, nous excluons d'autres lampes[63] dont rien ne permet d'affirmer qu'elles sont isiaques car toutes les lampes navires ne sont pas isiaques.

---

[58] Hautecœur, *Cat. Musée Alaoui, Supplément* (1910), n°K 1280, p. 229; M. Gauckler, «Notes d'épigraphie latine», *BCTH* (1901), pp. 135–136, avec croquis.

[59] Hautecœur, *op. cit.*, n°K 1281, p. 229, qui suit P. Gauckler, «Rapport sur des inscriptions latines trouvées en Tunisie de 1900 à 1905», *Nouvelles archives des missions scientifiques et littéraires*, XV (1908), p. 559.

Des lampes en forme de barque furent également retrouvées en Égypte, mais elles ne présentent pas du tout les mêmes caractéristiques: de petite taille et monolychnes, elles montrent Sarapis trônant, seul.[64] Une exception peut être signalée—mais il n'est pas certain qu'elle soit égyptienne—sur une lampe à huit becs figurant les bustes d'Isis à la poupe et de Sarapis à la proue, Harpocrate étant en pied près d'un autel sur la partie centrale.[65]

L'apport des lampes

Ceci nous amène tout naturellement à l'analyse des formes des lampes qui constitue une étape nécessaire dans leur datation. Le travail fondamental de Loeschcke[66] reste une référence, mais il a été complété par de nombreuses études, en particulier de Deneauve[67] sur les lampes africaines. Les catalogues de lampes font parfois leur propre rappel de formes. Afin de faciliter le repérage, nous pouvons, par exemple, utiliser le répertoire des formes réalisé par J. Bonnet,[68] qui a l'avantage de réunir en quelques pages l'essentiel des formes avec dessin et caractéristiques générales. Celui d'A.-M. Bisi Ingrassia est lui aussi intéressant, mais il se limite aux formes retrouvées en Campanie et crée une typologie de plus.[69] Quant à la publication de J. Bussière, elle offre un très riche classement typologique de la page 15 à la page 47.

---

[60] Ph. Bruneau, «Existe-t-il des statues d'Isis Pelagia?», *BCH* 98 (1974), pp. 338–340, d'après J. Perlzweig, *The Athenian Agora, VII, Lamps of the Roman Period*, pp. 121–122 et pl. 23 j.

[61] V. Karageorghis, «Chronique des fouilles à Chypre en 1986», *BCH* 111 (1987), pp. 689–690, fig. 45.

[62] E. Joly, *Lucerne del Museo di Sabratha* (Roma, 1974), n°839 p. 164 et pl. XXXI.

[63] Menzel, *op. cit.* n. 45, n°490, pp. 73–74 et fig. 58; Hayes, *op. cit.* n. 41, n°410, p. 103 et pl. 63. Nous approuvons la remarque de Ph. Bruneau, *BCH* 98 (1974), p. 340 n. 1 qui considère qu'il ne faut pas systématiquement voir dans les lampes navires des lampes isiaques.

[64] M.-Chr. Hellmann, *Lampes antiques de la B.N.*, II, nn°231–232 pp. 61–62 et pl. XXVIII; Bailey, *A catalogue of the Lamps*, III, nn°Q 1989–1991 p. 243 et pl. 39; Tran tam Tinh, Jentel, *op. cit.* n. 4, nn°26–30, pp. 50–53.

[65] W. Weber, *Die ägyptisch-griechischen Terrakotten*, I (1914), p. 31 et II, pl. 1 nn°12a et b.

[66] S. Loeschcke, *Lampen aus Vindonissa. Ein Beitrag zur Geschichte von Vindonissa und des antiken Beleuchtungswesens* (Zürich, 1919).

[67] Deneauve, *Lampes de Carthage.*

Sur le vocabulaire spécifique de la lampe, nous renvoyons à la table ronde du CNRS en 1981, citée plus haut. Deux planches donnent le vocabulaire de base et deux autres constituent un très utile lexique français – anglais – allemand – italien – espagnol. L'article de Provoost donne quant à lui le vocabulaire en latin, néerlandais, anglais, allemand et italien.[70]

On ne peut pas tirer grand' chose de la couleur des lampes. Celle-ci varie en fonction de la cuisson et de la place de la lampe dans le four, et ce avec une même argile. La couleur obtenue dans les conditions optimales est le rouge, sinon elle peut aller du brun au gris, selon l'humidité ou la fumée. Deux lampes du même moule et cuites en même temps peuvent donc présenter des couleurs différentes.

Les inscriptions ou marques de fabrique portées sur la lampe devraient retenir l'attention soutenue des chercheurs. En effet, plus encore que les formes, elles permettent d'établir des liens entre les différentes lampes et de déterminer si elles proviennent des mêmes ateliers.

Ainsi, dans une étude récente, nous avons pu déterminer à partir d'une recherche des modèles de lampes d'Isis et d'Anubis l'existence d'un atelier africain, C.HEL.IAN, spécialisé dans la production de lampes isiaques. Cette recherche a été facilitée par le petit nombre d'exemplaires de ce type, de Carthage et Bulla Regia, sortant exactement du même moule. Compte tenu du fait que d'autres lampes d'Isis et Sarapis se regardant étaient produites par le même atelier, les lampes isiaques y apparaissent alors plus nombreuses que les lampes non isiaques car l'atelier de ce C(aius) Hel(vius) Ian(uarius) ne se limitait pas à ce type de production. Cependant, des marques très proches apparaissent sur d'autres lampes: C.HELVI.IAN pour la triade Isis, Anubis Harpocrate, et C.HEL pour les bustes conjugués d'Isis et Sarapis. Il se pourrait fort bien qu'elles proviennent du même atelier.[71]

---

[68] J. Bonnet, *Lampes céramiques signées*, Documents d'Archéologie Française 13 (1988), pp. 81–86. On peut le compléter par K. Goethert-Polaschek, *Katalog der römischen Lampen des rheinischen Landesmuseums Trier* (Mainz, 1985), Typentafel.

[69] A.-M. Bisi Ingrassia, «Le lucerne fittili dei nuovi scavi di Ercolano», dans *L'instrumentum domesticum di Ercolano e Pompei nella prima età imperiale* (Roma, 1977), pp. 73–104, tableau récapitulatif face à la page 104.

[70] Le répertoire de Provoost dans *L'Antiquité classique* est très intéressant mais l'auteur ne donne pas les équivalences avec Loeschcke ou Deneauve.

Cependant, ce type de recherche se heurte à l'imprécision de certaines publications qui oublient un espace entre certaines parties du nom ou en rajoutent un, omettent un point, interprètent un nom parfois trop peu lisible . . . D'autre part, toutes les lampes ne sont pas signées, en particulier lorsqu'il s'agit de surmoulages.

En effet, il existe des «imitations» antiques.[72] Elles se traduisent le plus souvent par des surmoulages qui peuvent affecter également la marque de potier. Le surmoulage consiste à prendre l'empreinte d'une lampe et à utiliser cette empreinte pour réaliser un nouveau moule. La lampe surmoulée est généralement de dimensions légèrement inférieures à son modèle. D'autre part, en fonction du moment où ce surmoulage s'est produit, la qualité du produit peut laisser à désirer, ce qu'a bien montré D. M. Bailey.[73] Ceci étant posé, ces lampes, malgré de légères différences liées au surmoulage, appartiennent à une même série. Ainsi, pour les lampes de la triade Harpocrate – Isis – Anubis, pouvons-nous retrouver deux archétypes ou séries ayant servi de modèle de référence aux potiers, car les marques de ces lampes diffèrent.

Ces différents éléments conjugués peuvent offrir une datation de l'objet. Dans ce domaine, il convient de se méfier de conclusions trop hâtives. Ainsi, une forme de lampe utilisée dans une province de l'Empire à une certaine époque peut l'être à une autre période dans une autre province. Dans l'idéal, mieux vaut avoir un élément fiable pour avancer une datation, par exemple d'autres objets chronologiquement établis ou un contexte archéologique précis.[74] Ainsi, dans notre étude sur des lampes romaines de la vallée du Rhône à figure d'Harpocrate, nous avons pu proposer une datation en fonction de la présence d'une pièce de monnaie dans la sépulture—en l'occurrence un *dupondius* de Vespasien—qui confirmait la datation par la céramique de la tombe en question.

---

[71] Sur cet exemple, J.-L. Podvin, *RLouvre* (2001/4), pp. 34 et 36. Pour d'autres ateliers, F. de Salvia, *art. cit.* n. 16, pp. 13–14 et n. 15, qui relève une série de marques ayant produit un ou plusieurs modèles isiaques. On peut le compléter, pour certains ateliers africains omis: cf. *supra* «Cultes isiaques en Proconsulaire». L'importance des inscriptions est soulignée par A. Provoost, «Les lampes en terre cuite trouvées en Égypte. État des recherches», *CdÉ* LIX (1984), pp. 169–170.

[72] Ces imitations peuvent être réalisées au sein même d'une fabrique, par exemple en cas de bris du moule.

[73] D. M. Bailey, «Lamps in the Victoria and Albert Museum», *Opuscula Atheniensia* 6 (1965), pp. 35–37, repris par A. Provoost, «Les lampes antiques en terre cuite. Introduction et essai de typologie générale avec des détails concernant les lampes trouvées en Italie», *AC* 45 (1976), p. 15.

L'iconographie présente sur les lampes doit être croisée avec d'autres sources comme les monnaies, les médaillons d'applique ou les peintures murales, voire la statuaire car il semble bien que les modèles iconographiques circulaient dans le monde romain, et que les coroplastes proposaient leurs modèles à divers ateliers.

À quoi servaient les lampes? Bien entendu, elles étaient utilisées pour éclairer les endroits sombres de la maison. Cependant, elles étaient également placées dans les tombes, peut-être pour apporter symboliquement la lumière au défunt. Ainsi, au cours de dépouillements, nous avons retrouvé un nombre significatif de lampes d'Isis et Sarapis dans des tombeaux de la région de Sousse (Hadrumète) et de Raqqada, et il en est de même pour des lampes d'Harpocrate à Saint-Paul-Trois-Châteaux.

Utiliser une lampe suppose aussi de disposer d'huile: c'est pourquoi, en Gaule, on les retrouve davantage dans les régions méridionales que septentrionales, dans les zones romanisées que dans celles qui le sont moins. En Afrique, leur abondance peut s'expliquer par la production d'huile locale, par exemple dans la région de *Thysdrus*.

Pourtant, nombre de lampes n'ont pas été employées, comme en témoigne l'absence de traces de noir de fumée autour du bec. Ce sont alors des lampes votives et certaines d'entre elles ont été retrouvées dans des sanctuaires (comme à Chastellard-de-Lardiers dans les Alpes-de-Haute-Provence, avec plusieurs milliers de lampes dont un certain nombre sont isiaques mais malheureusement non publiées) où elles constituaient des ex-voto.

Certaines lampes ont été découvertes dans des *Isea*[75] où elles servaient à l'éclairage mais aussi à l'atmosphère générale. Les lampes étaient également utilisées lors des fêtes isiaques. Apulée souligne, dans les *Métamorphoses*, XI, 9, l'importance de la lumière et des lampes dans le culte pour le *Navigium Isidis*.[76] Ce peuvent être des lampes en forme de navire (*Métamorphoses*, XI, 4) comme nous en avons signalé *supra* plusieurs, qui insistent sur le rôle d'Isis comme protectrice de la navigation, à moins qu'il convienne d'y voir un aspect funéraire.[77] La déesse est d'ailleurs représentée tenant d'une main un gouvernail, en tant qu'Isis-Fortuna.[78] D'autres fêtes comme les *Lychnapsia*, célébrées à l'occasion de la résurrection d'Osiris, étaient l'occasion de grandes illuminations.[79] Sénèque associe, lui aussi, les lampes aux isiaques.[80]

---

[74] Provoost, *art. cit.* n. précédente, pp. 13–19.

[75] Tran tam Tinh, *RSP* (1990), p. 125 pour l'*Iseum* de Pompéi. À Carthage, plu-

Ces quelques réflexions montrent à l'évidence que les lampes à huile constituent une des sources de connaissances des croyances isiaques et de leur diffusion. Avant d'aboutir à une grande synthèse sur les lampes isiaques, que L. Bricault appelait de ses vœux lors de la conclusion du premier colloque international de Poitiers, il convient sans doute de poursuivre les études sur tel ou tel type de motif, comme cela a été fait sur la triade, sur Isis et Sarapis ou sur Isis et Anubis, mais aussi d'encourager les inventaires pays par pays qui permettront de rendre le matériel plus accessible et de faire progresser l'étude de ce sujet.

---

sieurs lampes ont été retrouvées près du *Serapeum* mais il s'agissait probablement d'un dépôt ou d'un magasin: A. L. Delattre, «Fouilles dans le flanc sud de la colline de Bordj-Djedid à Carthage (1908)», *CRAI* (1908), pp. 592–601.

[76] A. García y Bellido, «Isis y el Collegium Illychiniariorum del Pratum Novum (Conv. Cordubensis)», dans *Hommages à W. Deonna*, collection *Latomus*, vol. XXVIII (Bruxelles, 1957), pp. 238–244 associe la fabrication des lampes à la fête des *Lychnapsia* et remarque la présence de lampes dans des sanctuaires de divinités alexandrines.

[77] La lampe de Carthage a été découverte dans un tombeau: Gauckler, *art. cit.* n. 57. Faut-il aller jusqu'à considérer la mort comme un voyage nécessitant la protection des dieux isiaques sur ce seul témoignage?

[78] Elle est aussi Isis *Pelagia*: cf. Ph. Bruneau, «Existe-t-il des statues d'Isis Pélagia?», *BCH* 98 (1974), pp. 335–341.

[79] P. Perdrizet, *Les terres cuites grecques d'Égypte de la collection Fouquet* (Nancy, 1921), p. 107.

[80] Sénèque, *De vita beata*, XXVI, 8, critique dans la même phrase l'individu qui secoue son sistre et le vieillard vêtu de lin qui brandit en plein jour une lampe.

FRA RELIGIONE E MAGIA: TEMI ISIACI NELLE GEMME DI ETÀ IMPERIALE*

par

Carla Sfameni

Ormai persino gli uomini cominciano a portare sulle loro dita l'effige di Arpocrate e le immagini degli dèi egiziani.[1]

Con queste parole Plinio ci offre la più antica testimonianza letteraria della diffusione della moda di portare anelli con immagini di Arpocrate e degli altri dèi egiziani, confermata dalla grande quantità di gemme con tali raffigurazioni rinvenute nelle diverse regioni dell'impero romano.[2] Gli anelli con pietre incise, espressione della fiducia riposta dai fedeli nelle divinità della cerchia isiaca, potevano essere usati come sigilli personali o come amuleti con carattere fondamentalmente devozionale.[3] La glittica di età imperiale romana presenta stretti legami iconografici e stilistici con la produzione gemmaria ellenistica;[4] alcuni esemplari appaiono particolarmente raffinati dal punto di vista artistico e riproducono iconografie utilizzate in ambito pubblico ed ufficiale, come i *capita iugata* di Iside e Serapide usati sin da epoca tolemaica per la rappresentazione di coppie regali (fig. 1).[5] Nella produzione di serie l'iconografia dei soggetti isiaci è quella ellenizzata riscontrabile anche in altre classi di materiali coevi;[6] è possibile inoltre notare una progressiva assimilazione di Iside alle altre divinità femminili del *pantheon* greco-romano delle quali la dea finisce per accogliere i principali attributi secondo un ben noto processo di carattere sincretistico-enoteistico.[7]

---

* Ringrazio Laurent Bricault per avermi offerto la possibilità di presentare in questa sede i risultati di un'indagine condotta nell'ambito di un progetto di ricerca del CNR italiano coordinato da Attilio Mastrocinque e finalizzato alla realizzazione di una *Sylloge Gemmarum Gnosticarum*. Ringrazio Carlo Casini per le riproduzioni fotografiche ed Ennio Sanzi per il consueto sostegno alla mia attività di ricerca.

[1] Plinio, *NH* XXXII, 41: «Iam vero etiam Harpocratem, statuas Aegyptiorum numinum in digitis viri quoque portare incipiunt».

[2] Si vedano i principali cataloghi di collezioni museali moderne: *Die antike Gemmen in Deutschen Sammlungen (= AGDS)*, voll. I–IV (München, 1968–1975); U. Pannuti, *Museo archeologico Nazionale di Napoli. Catalogo della collezione glittica* (Roma, 1983); H. Philipp, *Mira et Magica. Gemmen in Ägyptischen Museum der Staatlichen Museen. Preussischer Kulturbesitz, Berlin-Charlottenburg* (Mainz, 1986); E. Zwierlein-Diehl, *Die antike Gemmen des Kunsthistorischen Museums in Wien*, vol. III (München, 1991); M. Henig, *Classical Gems* (Cambridge, 1994) e infra nota 8.

[3] Sulla diffusione dei culti egiziani nel mondo ellenistico-romano esiste una vasta bibliografia. Si veda, da ultimo, L. Bricault, *Atlas*. Altre opere, pubblicate soprattutto nelle serie *ÉPRO, RGRW* e *ANRW* saranno citate in seguito.

[4] G. Sena Chiesa, «Iside in età romana: le testimonianze dei materiali», in *Iside*, pp. 151–159. Per l'iconografia isiaca si veda, in generale, V. Tran tam Tinh, *s.v.* «Isis», *LIMC* (1990), V, 1, pp. 761–796; V, 2, pp. 501–526.

La maggior parte dei soggetti isiaci presenti nella produzione glittica di età imperiale di tipo «devozionale» ricorre, con i medesimi caratteri iconografici, anche nella particolare categoria delle gemme «magiche», prodotte a partire dal I sec.d.C. e diffuse soprattutto tra il II e il V secolo;[8] vi appaiono le immagini della dea e dei personaggi della sua cerchia (Osiride, Serapide, Arpocrate, Anubis, Thoth) a cui si aggiungono altri soggetti egiziani come il c.d. Bes pantheos, scarabei, cinocefali, leontocefali, vari personaggi teriomorfi e, meno frequentemente, Apis, Seth, altre divinità e simboli.[9] Tali soggetti, oltre ad essere raffigurati con il tipico aspetto greco-romano, presentano spesso caratteri iconografici appartenenti alla tradizione antico-egiziana.[10] Ciò che permette di riconoscere una raffigurazione come «magica»[11] è la presenza di simboli astrali e soprattutto di iscrizioni greche e talora anche di traslitterazioni in caratteri greci di parole egiziane, ebraiche o aramaiche; spesso vi appaiono combinazioni di lettere o simboli dalle funzioni propriamente magiche (le c.d. *voces magicae* e *charakteres*).[12] I nomi più ricorrenti appartengono alla tradizione giudaica: Iao, Sabaoth, Adonai, Michael, Raphael, Uriel, Abraham, Mosè, etc.;[13] è frequentemente attestato il nome Abrasax con il quale veniva indicato anche un arconte gnostico.[14]

---

[5] W. Hornbostel, *Sarapis*, *ÉPRO* 32 (Leiden, 1973), pp. 135–139.

[6] Per l'iconografia di Iside e dei *Sunnaoi Theoi* si veda V. Tran tam Tinh, «État des études iconographiques relatives à Isis, Sérapis et Sunnaoi Theoi», in *ANRW* II, 17.3 (Berlin-New York, 1984), pp. 1710–1738. Per tutti i soggetti si rivela utile la consultazione delle relative voci del *LIMC* (Zürich-München, 1981–1998), voll. I–X.

[7] Sul culto di Iside nel mondo greco-romano si vedano, almeno: R.E. Witt, *Isis in the Graeco-Roman World* (London, 1971); R. Merkelbach, *Isis Regina-Zeus Sarapis* (Stuttgart-Leipzig, 1995); Fr. Dunand, *Le culte d'Isis dans le bassin oriental de la Méditerranée*, *ÉPRO* 26 (Leiden, 1973); Fr. Dunand, *Isis, Mère des Dieux* (Paris, 2000) e i contributi raccolti in *Iside*. Sul problema dell'ellenizzazione dell'Iside faraonica e del rapporto con le altre divinità del *pantheon* greco si veda M. Malaise, «Le problème de l'hellénisation d'Isis», in *De Memphis à Rome*, pp. 1–19.

[8] Gli studi fondamentali sulle gemme magiche sono ancora quelli di C. Bonner, *Studies in Magical Amulets chiefly Graeco-Egyptian* (Ann Arbor-London, 1950), con supplementi (C. Bonner, «Amulets chiefly in the British Museum», *Hesperia* 20 (1951), pp. 301–345 e C. Bonner, «A Miscellany of engraved Stones», *Hesperia* 23 (1954), pp. 138–157), e di A. Delatte, Ph. Derchain, *Les intailles magiques gréco-égyptiennes* (Paris, 1964). La collezione di gemme magiche del British Museum è stata recentemente edita da S. Michel, *Die magischen Gemmen in Britischen Museum*, herausgegeben von P. u. H. Zazoff (London, 2001).

[9] Sui soggetti egiziani nelle gemme si veda, in particolare: O. J. Neverov, «Le thème égyptien dans les amulettes magiques de l'époque de l'Empire Romain», in *L'Egitto e l'Italia dall'Antichità al Medioevo*, Atti del III Congresso Internazionale italo-egiziano, Roma CNR-Pompei, 13–19 Nov. 1995 (Roma, 1998), pp. 467–471; ci sia consentito rinviare a C. Sfameni, «Magia e potere delle immagini: il caso dei soggetti egiziani», in A. Mastrocinque (ed.), *Gemme gnostiche e cultura ellenistica*, Atti dell'Incontro di Studio, Verona, 22–23 Ottobre 1999 (Bologna, 2002), pp. 227–244.

Un papiro magico ci descrive la procedura per la realizzazione di un anello con immagine di una divinità, forse identificabile con Iside:

> Su un diaspro color cielo iscrivi un serpente disposto in cerchio, sì da avere la coda in bocca, e inoltre, nel mezzo del [cerchio formato dal] serpente, [Iside?] con due astri sulle due corna, e sopra questi Helios, dietro il quale sia inciso 'Αβρασάξ e nel retro dell'incisione della pietra lo stesso nome 'Αβρασάξ, e lungo il bordo laterale iscriverai il nome

---

[10] Queste osservazioni e quelle che seguono derivano, oltre che dall'analisi delle gemme pubblicate nei cataloghi delle principali collezioni museali moderne e nelle opere specifiche dedicate a questo argomento, dall'esame delle gemme presenti nei repertori degli antiquari dei secoli XVI–XVIII, raccolte in C. Sfameni, «I soggetti di tradizione egiziana», in A. Mastrocinque (ed.), *Sylloge Gemmarum Gnosticarum*, in corso di stampa.

[11] Gli studiosi concordano nel riconoscere il carattere «magico» di una raffigurazione se accompagnata da simboli o iscrizioni. In genere le c.d. gemme magiche sono di fattura più scadente rispetto a quelle con valore devozionale e di tipo ornamentale perché più che la qualità dell'incisione interessava lo specifico potere attribuito all'immagine. Si vedano gli studi raccolti in Mastrocinque, *Sylloge Gemmarum Gnosticarum.*

[12] Sulle *voces magicae* si veda, da ultimo, H. S. Versnel, «The poetics of the magical charm. An essay in the power of words», in P. Mirecki, M. Meyer (edd.), *Magic and ritual in the Ancien World, RGRW* 141 (Leiden-Boston-Köln, 2002), pp. 112–117. Sui *charakteres* si vedano, in particolare: A. Delatte, «Sphère magique d'Athènes», *BCH* XXVII (1913), pp. 273–275; D. Frankfurter, «Magic of writing and writing of Magic», *Helios* XXI (1994), pp. 205–211; G. Bevilacqua, «Chiodi magici», *ArchClass* LII (2001), pp. 129–130.

[13] In particolare, sulla magia giudaica e cristiana si vedano: E. R. Goodenough, *Jewish Symbols in the Graeco-Roman Period* (New York, 1953), II, pp. 153–295; J. M. Hull, *Hellenistic Magic and the Synoptic Tradition* (London, 1974); D. E. Aune, «Magic in Early Christianity», in *ANRW* II, 23.2 (Berlin-New York, 1980), pp. 1507–1557; M. Smith, *Gesù Mago* (Roma, 1990) (I ed. London, 1987) e i contributi raccolti in P. Shäfer, H. G. Kippenberg (edd.), *Envisioning Magic. A Princeton Seminar and Symposium* (Leiden, 1997).

[14] Ireneo, *Adv. haer.* 1, 24, 6; Ippolito, *Ref.* 7, 26, 6. Per i rapporti tra gemme magiche e gnosticismo si veda *infra*, note nn°60–62.

> grande e santo e universalmente valido Ἰάω Σαβαώθ. E quando avrai consacrato la pietra inseriscila in un anello d'oro. . . .[15]

Durante il rito per la consacrazione dell'anello, descritto di seguito, il mago si identifica (ἐγώ εἰμι) con varie divinità del *pantheon* greco-egiziano, tra cui Osiride ed Iside ed infine invoca l'essere sommo, identificato con l'Aion e qualificato come ὁ παντοκράτωρ θεός.[16]

La presenza del nome Ἰάω permette di riconoscere il carattere magico dell'immagine di Iside *lactans* incisa su una gemma del museo di Kassel (fig. 2)[17] rispetto ad analoghe immagini della dea prive di iscrizioni;[18] la dea ricorre inoltre nelle gemme nel suo aspetto ellenizzato, con sistro e situla, con timone e cornucopia come Iside Tyche o Iside Tyche panthea, e come Iside Pharia o Pelagia. Gli stessi soggetti sono talvolta associati ad iscrizioni o *charakteres.*[19] Una raffigurazione particolare è quella di Iside Thermouthis, talvolta accompagnata da Serapide-Agathodaimon (fig. 3).[20]

Il numero di esemplari con raffigurazioni della dea riconducibili ad un contesto «magico» è comunque sorprendentemente esiguo sia in relazione alla quantità di gemme isiache prive di iscrizioni, sia rispetto all'insieme di intagli con soggetti egiziani a cui è possibile attribuire uno specifico carattere «magico» dove, tra l'altro, il nome della dea risulta pressoché sconosciuto.[21]

La dea è effigiata secondo caratteri antico egiziani soprattutto in associazione con Osiride che, come è noto, non fu mai propriamente ellenizzato e mantenne il suo aspetto di mummia con cui era stato

---

[15] K. Preisendanz, *Papyri Graecae Magicae. Die Griechischen Zauberpapyri,* 2 voll. (Stuttgart, 1973–74) (2 ed.) = *PGM* XII, 203–210. Cfr. H. D. Betz (ed.), *The Greek Magical Papyri in Translation* (London, 1992) (2 ed.), p. 161. L'integrazione «Iside» è sostenuta da F. Sbordone, «Iside maga», *Aegyptus* 24 (1944), p. 134. Altri studiosi, fra cui Betz, *The Greek Magical Papyri,* p. 161, integrano il testo con «Selene».

[16] *PGM* XII, 218–267 = Betz, *The Greek Magical Papyri,* pp. 161–163.

[17] A. Capello, *Prodromus iconicus sculptilium gemmarum Basilidiani amulectici atque talismani generis* (Venezia, 1702), n°102 (= *AGDS* III, p. 234, n°154); V. Tran tam Tinh, *Isis Lactans. Corpus des monuments gréco-romains d'Isis allaitant Harpocrate, EPRO* 37 (Leiden, 1973), p. 157, tav. 129.

[18] Philipp, *Mira et Magica,* p. 57, nn°62–63, tav. 16.

[19] *Ibid.,* p. 57, n°64, tav. 16.

[20] Per il tipo si veda *AGDS* I, 3, p. 86, n°2663, tav. 248. Philipp, *Mira et Magica,* pp. 63–64, n°74, tav. 18. In generale, su Iside Thermouthis, si veda G. Deschênes, «Isis Thermouthis: exemple d'un biculturalisme», in *Mélanges d'études anciennes offerts à Maurice Lebel* (St-Jean-Chrysostôme, 1980), pp. 365–370.

[21] Delatte, Derchain, *Les intailles magiques,* pp. 82–83. Gli studiosi osservano come i temi più frequentemente riprodotti negli intagli magici sono gli stessi che ricorrono nella glittica coeva di tipo «devozionale».

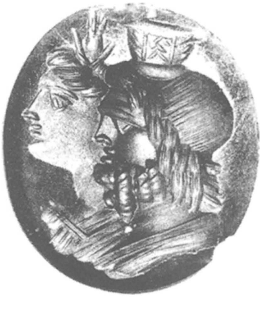


Fig. 1. *Capita iugata* di Iside e Serapide. Monaco, Staatliche Münzsammlung, n° inv. A 1517 (*Iside*, p. 247, IV. 256)

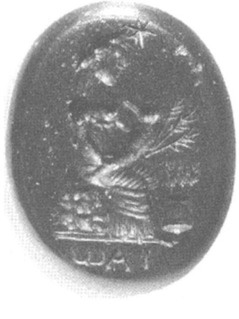


Fig. 2. Iside *lactans*. Kassel, Staatliche Museen, n° inv. Go 154 (*Iside*, p. 246, IV. 254)

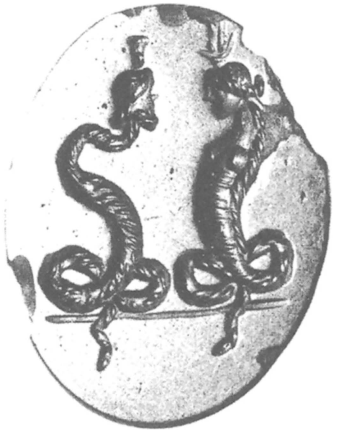


Fig. 3. Iside Thermouthis-Serapide Agathodaimon. Monaco, Staatliche Münzsammlung, n° inv. 2042 (*Iside*, p. 254, IV. 270)

rappresentato fin dall'epoca dell'antico regno.[22] Associata ad Osiride, Iside è spesso raffigurata alata, da sola[23] o insieme a Nephtis e ad Anubis in una tradizionale scena di imbalsamazione del suo sposo, disteso su un leone (fig. 4).[24] A questa scena si fa riferimento in un papiro magico, il cui testo è però lacunoso (fig. 5):

> . . . prendi un . . . impresso con un sigillo . . . di rame . . . questo leone . . . questa mummia (?), e questo Anubis . . . mentre essi cercano . . . scarabeo nero (?) . . .: ". . . AIDIO ORICH THAMBITO, Abraham che a . . . PLANOIEGHIBIOTH MOU ROU e l'intera anima a lei, NN [figlia di NN] . . . il corpo femminile di lei, NN, [figlia di NN] io vi evoco per [. . . e] per infiammare lei, NN, [figlia di NN]". [Scrivi queste] parole insieme con questa immagine su un nuovo papiro.[25]

Osiride, inoltre, è rappresentato spesso come Hydreios o Canopo per l'evidente richiamo all' iconografia dei vasi funerari destinati alla

---

[22] Per Osiride, si veda J. Gwyn Griffiths, *The Origin of Osiris and his Cult* (Leiden, 1980).

[23] Cfr. Zwierlein-Diehl, *Die antike Gemmen*, p. 151, tav. 86.

[24] Capello, *Prodromus iconicus*, n°103; cfr. Bonner, *Studies in Magical Amulets*, p. 254, tav. I, nn°8-9-10; Delatte, Derchain, *Les intailles magiques*, p. 97, nn°120-121-122; Zwierlein-Diehl, *Die antike Gemmen*, p. 151, n°2178, tav. 86. Sul soggetto: D. Wortmann, «Kosmogonie und Nilflut», *BJ* 166 (1966), p. 80, dis. 15 e p. 82. Per Iside alata e la mummia si veda anche Zwierlein-Diehl, *Die antike Gemmen*, p. 151, n°2179, tav. 86.

[25] *PDM* XII 135-146 (*PGM* XII, 474-9 = Betz, *The Greek Magical Papyri*, p. 171).

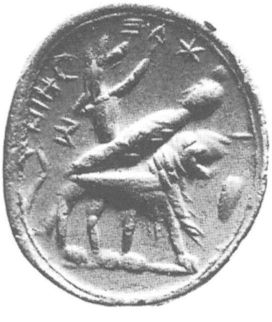


Fig. 4. Anubis e la mummia di Osiride. San Pietroburgo, Ermitage, n° inv. G. 1521 (O.J. Neverov, «Le thème égyptien dans les amulettes magiques de l'époque de l'Empire Romain», in *L'Egitto e l'Italia dall'Antichità al Medioevo*, Atti del III Congresso Internazionale italo-egiziano, Roma CNR-Pompei, 13–19 Nov. 1995 (Roma, 1998), p. 469, fig. 3)

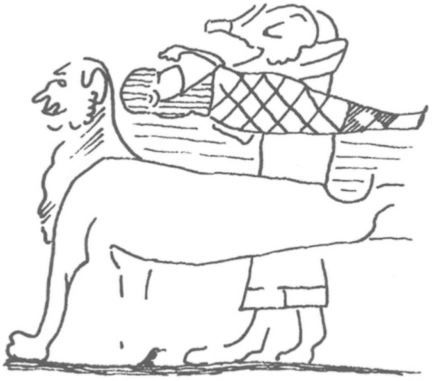


Fig. 5. Anubis e la mummia di Osiride. Disegno su papiro (H. D. Betz (ed.), *The Greek Magical Papyri in Translation* (London, 1992) (2 ed.), p. 171)

conservazione delle viscere del defunto;[26] come Hydreios, però, il dio è portatore della benefica acqua del Nilo che dona vita ed eternità ed assicura protezione a vivi e morti.[27]

Nel papiro magico V si prescrive la fabbricazione di un anello con immagine di Serapide:

> Su un'agata simile al diaspro incidi Serapide seduto, rivolto all'esterno (?) che tiene uno scettro regale egiziano e sullo scettro un ibis e sul retro della pietra il nome e mettilo al sicuro . . .[28]

La prescrizione si conclude con l'invito ad andare a dormire mettendo la pietra sotto l'orecchio, naturalmente per propiziarsi i sogni profetici e guaritori del dio. L'immagine del dio in trono, accompagnata da simboli e iscrizioni, è assai frequente nelle gemme, ma Serapide può essere rappresentato anche in piedi, secondo un'altra iconografia ben nota, o ne può essere riprodotta soltanto la testa o

---

[26] Zwierlein-Diehl, *Die antike Gemmen*, p. 156, n°2190, tav. 92.

[27] Per il tipo si veda R. A. Wild, *Water in the Cultic Worship of Isis and Serapis*, *ÉPRO* 87 (Leiden, 1981), pp. 101–128.

[28] *PGM* V, 447–451 = Betz, *The Greek Magical Papyri*, p. 109.

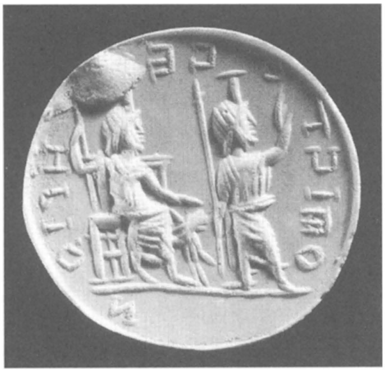


Fig. 6. Serapide in trono e Serapide stante. Köln, Instituts für Altertumskunde der Universität (Merkelbach, *Isis Regina—Zeus Sarapis*, p. 594, fig. 121)

il busto (fig. 6).[29] Simboli astrali e associazione con Helios accentuano il carattere cosmico assunto da Serapide, che è talvolta sottolineato anche dalla presenza dei segni dello zodiaco.[30] Fra le iscrizioni attestate si segnala ΕΙΣ ΖΕΥΣ ΣΑΡΑΠΙΣ, indice del carattere enoteistico assunto in quest'epoca dal dio.[31] La formula è utilizzata spesso anche in ambito magico, come si ricava dai testi dei papiri oltre che dalle incisioni sulle gemme dove è associata ad immagini di varie divinità. Il *PGM* IV, ad esempio, contiene una formula destinata a consacrare un filatterio (anello o pietra) utile per ogni scopo attraverso un'invocazione ad Helios, qualificato come dio sommo, eterno, che assume forme e nomi diversi nel corso del giorno.[32] La preghiera si conclude così:

---

[29] Per l'iconografia di Serapide, si veda soprattutto Hornbostel, *Sarapis*; per la raffigurazione del dio in trono sulle gemme, si vedano: Bonner, *Studies in Magical Amulets*, p. 256, nn°17–18; Delatte, Derchain, *Les intailles magiques*, p. 81, n°100. Per il tipo di Serapide in piedi si veda V. Tran tam Tinh, *Sérapis debout, ÉPRO* 84 (Leiden,, 1983).

[30] Esempio di gemma con busto di Serapide circondato da uno zodiaco: J. B. Passeri, A. F. Gori, *Thesaurus gemmarum antiquarum astriferarum (interprete J. B. Passerio, cura et studio A. F. Gorii)* (Firenze, 1750), n°XVII; per l'assimilazione ad Helios, si veda G. Sfameni Gasparro, *I culti orientali in Sicilia, ÉPRO* 31 (Leiden, 1973), p. 77 e tav. XI, fig. 14.

[31] Gemma con iscrizione di questo tipo: M. de La Chausse, *Le gemme antiche figurate di Michelangelo Causeo de la Chausse* (Roma, 1700), tav. 63. Un'iscrizione più complessa è in E. Raspe, *A Descriptive Catalogue of a General Collection of Ancient and Modern Engraved Gems* (London, 1791), vol. II, n°1490: ΕΙΣ ΖΕΥΣ ΣΑΡΑΠΙΣ ΑΓΙΟΝ ΟΝΟΜΑ ΣΑΒΑΩ ΦΩΣ ΑΝΑΤΟΛΗ ΞΗΩΝ. Per la formula si vedano, fra gli altri, Fr. Dunand, «Les syncrétismes dans la religion de l'Égypte romaine», in Fr. Dunand, P. Lévêque (edd.), *Les Syncrétismes dans les religions de l'antiquité*, Actes du Colloque de Besaçon, 22–23 Oct. 1973, *ÉPRO* 46 (Leiden, 1975), p. 162 e p. 163, nota 44; Tran tam Tinh, *État des études iconographiques*, p. 1721; U. Bianchi, «Il dio "cosmico" e i "culti cosmopolitici"», in *Mythos. Scripta in honorem Marii Untersteiner* (Genova, 1970), pp. 96–106 (in part. pp. 103–105).

> Quando avrai completato [la consacrazione] dì: «εἶς Ζεὺς Σάραπις».[33]

Nella tradizione religiosa antico-egiziana relativa alla cerchia isiaca un ruolo rilevante è rivestito dal dio Thoth:[34] inventore dei sacri riti e della scrittura, oltre ad essere presente in vari miti cosmogonici, aiuta la dea a guarire il figlio Horus morso da un serpente velenoso,[35] e interviene nella lotta di Horus contro Seth riconoscendo la legittimità del potere regale del figlio di Iside e Osiride.[36] Thoth è rappresentato sulle gemme sotto forma di babbuino, di ibis, di uomo dalla testa di ibis, secondo iconografie tipicamente egiziane.[37] La presenza del caduceo in alcune raffigurazioni sottolinea il rapporto con Hermes attestato da numerose fonti letterarie fin da età classica e dovuto al ruolo tradizionale del dio come sapiente, inventore della scrittura e dei riti sacri.[38] Ad un'antica tradizione egiziana appartengono i tipi dell'ibis «creatore» sulla collina primordiale[39] e dell'ibis sul coccodrillo[40] o che tiene nel becco un serpente, espressione della sua potenza contro le forze del male.[41] In una gemma Thoth antropomorfo e itifallico con testa di ibis, stante su un coccodrillo e circondato da simboli e animali, è accompagnato da una sequenza di nomi angelici.[42] Anche la raffigurazione del dio sotto forma di bab-

---

[32] *PGM* IV, 1596–1715 = Betz, *The Greek Magical Papyri*, pp. 68–69.

[33] *PGM* IV, 1715 = Betz, *The Greek Magical Papyri*, p. 69.

[34] Si vedano P. Boylan, *Thoth, the Hermes of Egypt* (Chicago, 1979) e C. J. Bleeker, *Hathor and Thoth. Two Key Figures of the Ancient Egyptian Religion* (*Studies in the History of Religions* XXVI) (Leiden, 1973).

[35] Si veda il testo della Stele Metternich, *infra* note 106–107.

[36] Diodoro Siculo, *Bibl. hist.* I, 21; Plutarco, *De Is.* 19.

[37] Delatte, Derchain, *Les intailles magiques*, pp. 141–151; K. D. A. Smelik, «The Cult of Ibis in the Graeco-Roman Period», in M. J. Vermaseren (ed.), *Studies in Hellenistic Religion, ÉPRO* 78 (Leiden, 1979), pp. 224–243. Per le raffigurazioni del dio sulle gemme, si vedano: Bonner, *Studies in Magical Amulets*, p. 260, nn°45–49; *AGDS* I, 3, p. 119, n°2901, tav. 278 e Zwierlein-Diehl, *Die antike Gemmen*, p. 161, tav. 96 (dio a testa di ibis); Philipp, *Mira et Magica*, p. 85, nn°119–121, tav. 29 (ibis).

[38] Platone, *Phaedr.* 275 a.

[39] Cfr. Delatte, Derchain, *Les intailles magiques*, p. 143, nn°182–183.

[40] *Ibid.*, p. 148, nn°192–194.

[41] Capello, *Prodromus iconicus*, n°209.

[42] J. De Wilde, *Signa antiqua e museo Jacobi de Wilde* (Amstelodami, 1703), pp. 108–109, tav. 31, n°116.

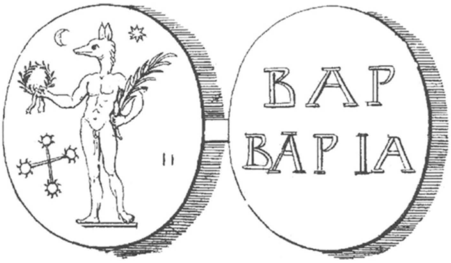


Fig. 7. Anubis (C. Du Molinet, *Le Cabinet de la Bibliothèque de Sainte Geneviève* (Paris, 1692), tav. 30, nn°III–IV)

buino è quella tradizionale: è possibile distinguere il dio dalle più generiche raffigurazioni di cinocefali itifallici[43] per la presenza del disco lunare sul capo.[44] È stato ipotizzato che l'immagine del dio sulle gemme potesse svolgere qualche funzione particolare, ad esempio nella cura delle malattie[45] o nel favorire un regolare svolgimento delle gravidanze.[46]

Fra le altre divinità della cerchia isiaca è frequentemente rappresentato Anubis con caratteri antico-egiziani o ellenizzati e talvolta con gli attributi di Hermes (fig. 7).[47] Nelle gemme risultano attestati tutti i principali schemi iconografici riferibili al dio in una complessa interpretazione delle sue funzioni:[48] da imbalsamatore a guida del defunto nell'aldilà, da guardiano della tomba per garantirne il riposo eterno a trionfatore sulle forze ostili che lo minacciano.[49]

---

[43] Bonner, *Studies in Magical Amulets*, p. 197; Delatte, Derchain, *Les intailles magiques*, pp. 151–154, nn°198–202; Wortmann, *Kosmogonie und Nilflut*, p. 99.

[44] Fr. Dunand, «Le Babouin Thot et la palme. À propos d'une terre cuite d'Égypte», *CdÉ* LXVI (1991), pp. 341–348.

[45] Bonner, *Studies in Magical Amulets*, p. 105, interpreta questi amuleti come rimedi contro le malattie dello stomaco.

[46] Delatte, Derchain, *Les intailles magiques*, pp. 143. L'immagine del dio ricorre spesso in associazione con le raffigurazioni dell'utero, per le quali vedi *infra*, note 97–98.

[47] Per l'iconografia di Anubis nel mondo greco-romano si veda J. C. Grenier, *Anubis alexandrin et romain, ÉPRO* 57 (Leiden, 1977). Nelle raffigurazioni gemmarie il dio mantiene sostanzialmente i suoi tradizionali tratti iconografici; malgrado l'associazione con Hermes sia frequentemente attestata dall'assunzione dell'attributo del caduceo, non ricorre la forma completamente antropomorfa del c.d. Hermanubis (cfr. J.-Cl. Grenier, *s.v.* «Hermanubis», in *LIMC* (1990), V, 1, pp. 265–270, V, 2, pp. 188–190).

[48] Un'analisi dettagliata dei vari tipi iconografici con relativi attributi è fornita da J. Leclant, *s.v.* «Anubis», in *LIMC* (1981), I, 1, pp. 862–873, I, 2, pp. 688–696.

[49] Grenier, *Anubis alexandrin*, pp. 30–31 e p. 32, nota 139.

Il dio, per la sua funzione di psicopompo e guardiano delle anime ha talora ricevuto una precisa rilettura in ambito giudaico dove risulta assimilato a Michael, la potenza angelica che svolgeva le stesse funzioni.[50] Se in qualche gemma l'associazione dell'immagine di Anubis con il nome Michael sembrerebbe dunque riconducibile ad una *interpretatio iudaica* del personaggio,[51] non è legittimo, tuttavia, ipotizzare un'analoga forma di *interpretatio* anche per gli altri soggetti egiziani accompagnati dai nomi del dio dei Giudei, dei profeti o degli angeli e in qualche caso anche dal nome stesso di Cristo.[52] Come attestano chiaramente le formule presenti sui papiri e ancora di più le testimonianze di autori quali Origene e Giamblico, esisteva infatti una precisa dottrina sull'efficacia dei *nomina sacra*. Origene afferma, infatti:

> Nulla otterremo traducendo in greco o in un'altra lingua il nome di Israele . . . Lo stesso potremmo dire della parola Sabaoth, spesso usata nelle invocazioni magiche, dacché traducendola come «Signore delle potenze», «Signore degli eserciti», «Signore potentissimo» (infatti i traduttori la rendono in diversi modi) noi non otterremo alcun effetto. Al contrario, conservando in questa parola il suono peculiare e proprio noi otterremo qualche effetto, come affermano gli esperti di questa materia.[53]

Secondo Giamblico, inoltre:

> Tradotti, i nomi non conservano interamente lo stesso senso, ma per ciascun popolo ci sono delle proprietà linguistiche che non possono

---

[50] Per l'interpretazione di Michael come protettore del corso regolare del Nilo, si veda Wortmann, *Kosmogonie und Nilflut*, p. 102, che riscontra la stessa associazione con Horus, Orion, Thoth e Chnoumis (pp. 101–103).

[51] Bonner, *Studies in Magical Amulets*, p. 31 e p. 259, n°41. Cfr. Delatte, Derchain, *Les intailles magiques*, n°116: Anubis, raffigurato secondo la sua antica iconografia, è attorniato da due cerchi nei quali si legge: Ουριηλ Σουριηλ Γαβριηλ θω (Θωθ). Sul verso, Μιχαηλ è iscritto tra quattro stelle.

[52] E. R. Goodenough, nella sua opera *Jewish Symbols*, riconosce come «giudaiche» tutte le gemme che presentato *nomina sacra* di origine giudaica: individua dunque nelle immagini degli dei egiziani altrettante raffigurazioni del dio dei giudei e delle potenze ad esso correlate (per Anubis, in particolare, si vedano le pp. 277–278). Per critiche ed approfondimenti di questa proposta interpretativa si vedano l'introduzione di J. Neusner a E. R. Goodenough, *Jewish Symbols in the Graeco Roman Period* (Princeton, 1988) e M. Smith, «Goodenough's Jewish Symbols in Retrospect», in M. Smith, *Studies in the Cult of Iahweh* (ed. J. J. D. Cohen) *RGRW* 130/1 (Leiden, 1996), I, pp. 184–200.

[53] Origene, *CCel* V, 45, ed. M. Borret, *Origène, Contre Celse* (*SChr* 132) (Paris, 1967), III, pp. 128–135; trad. A. Colonna, *Contro Celso di Origene* (Torino, 1971), pp. 460–462. Per la nozione origeniana della magia, cfr. *CCel* I, 24–25 ed. Borret 1967, pp. 136–145.

> essere espresse nella lingua di un altro popolo; e poi, anche se fosse possibile tradurli, i nomi non conservano mai la stessa potenza.[54]

I *nomina sacra* della tradizione giudaica, quindi, venivano utilizzati nella pratica magica insieme a quelli di altre tradizioni religiose per raggiungere l'effetto desiderato a cui, nel caso delle gemme, doveva contribuire naturalmente anche l'immagine raffigurata, senza che il nome si riferisse al soggetto in maniera specifica.[55]

L'esistenza di una situazione molto più complessa di quanto l'immediata connessione nome-immagine possa far credere è dimostrata dall'utilizzazione delle immagini degli dèi egizi per rappresentare i decani delle dottrine astrologiche. Nelle tavolette astrologiche di Grand i decani, associati ai segni dello zodiaco e accompagnati da una lista completa dei loro nomi in caratteri greci, sono raffigurati secondo i modelli iconografici propri delle processioni di divinità decaniche presenti sui fregi dei templi egiziani fino al I sec. d.C.[56] In particolare, è possibile notare che il secondo decano dei pesci ha le sembianze di Anubis, mentre Osiride, Iside, Chnoumis ed Horus/Arpocrate, raffigurano, rispettivamente, il secondo decano del toro, il secondo del cancro, il primo del leone e il terzo dei pesci.[57] Le immagini dei decani venivano incise sulle gemme per le loro qualità terapeutiche e protettive delle diverse parti del corpo umano;[58] nel libro sacro di Hermes ad Asclepio, si prescrive, infatti:

---

[54] Giamblico, *De myst.* VII, 257, 10–15; trad. A. R. Sodano, *Giamblico, I Misteri Egiziani* (Milano, 1984), p. 209; tutta la dottrina, che ha diversi punti di contatto con quella riferita da Origene, è esposta nei cap. 254, 11–260.

[55] Sull'impiego dei nomi divini nella magia, si vedano Aune, *Magic in Early Christianity* (in particolare pp. 1545–1547: uso magico del nome di Gesù); M. Smith, «The Jewish Elements in the Magical Papyri», in Smith, *Studies in the Cult of Iahweh*, II, pp. 242–256 e soprattutto H. D. Betz, «Secrecy in the Greek Magical Papyri», in H. G. Kippenberg, G. G. Stroumsa (edd.), *Secrecy and Concealment* (Studies in the History of Mediterranean and Near Eastern Religions, Numen Book Series LXV) (Leiden, 1995), pp. 153–176.

[56] J. H. Abry (ed.), *Les tablettes astrologiques de Grand (Vosges) et l'astrologie en Gaule romaine*, Actes de la table-ronde du 18 Mars 1992 (Lyon, 1993).

[57] J. H. Abry, «Les diptyques de Grand. Noms et images des décans», in J. H. Abry (ed.), *Les tablettes astrologiques*, pp. 77–112.

[58] Si veda ad esempio Galeno, *De simpl.* 10, 19: «Alcuni attribuiscono ad alcune pietre una proprietà come quella che possiede in verità il diaspro verde la quale indossata fa bene all'esofago e allo stomaco. Alcuni le montano su anelli e vi incidono il serpente radiato, come il re Nechepsos ha prescritto nel suo quattordicesimo libro». Il serpente radiato è Chnoumis. Cfr. H. M. Jackson, *The Lion Becomes Man, The Gnostic Leontomorphic Creator and the Platonic Tradition* (Atlanta, 1985), p. 82. Per l'iconografia di Chnoumis si vedano i contributi presentati da E. Sanzi all' XIth

> di incidere su una pietra l'immagine del decano, di mettere sotto la pietra una particella della pianta, di fissare il tutto in un anello e di portarlo.[59]

È stata spesso avanzata l'ipotesi che le gemme figurate con simboli e iscrizioni potessero essere utilizzate in un contesto gnostico. La più antica tradizione di studi su questa categoria di materiali riconosceva infatti nello gnosticismo l'origine della produzione degli intagli magici a cui, per tale ragione, era stato assegnato il nome di «gemme gnostiche».[60] Malgrado questa definizione sia stata rifiutata in maniera netta già da A. Delatte nel 1914,[61] resta il problema di natura storico-religiosa relativo al possibile utilizzo di questo tipo di amuleti anche negli ambienti gnostici che, come è noto, erano interessati a speculazioni astrologiche e magiche in rapporto alla visione dualistica anticosmica che identificava nelle potenze che dominano questo mondo e la vita umana entità pericolose o malvagie, da sconfiggere o di cui procurarsi, se non il favore, almeno la neutralità.[62] In un esemplare, pubblicato da C. Bonner,[63] è raffigurato un personaggio a testa di leone, stante, che indossa un gonnellino egiziano e reca in mano un bastone e una situla. L'immagine è accompagnata dai nomi Ααριηλ Ιαλδαβαωθ; sul rovescio della gemma, i nomi Ια Ιαο Σαβαωθ Αδωναι Ελωαι Ωρεος Ασταφεος formano una sequenza che trova un preciso

---

International Congress of Classical Studies (FIEC), Kavala 24–30 August 1999, i cui Atti sono in corso di stampa e il relativo capitolo in Mastrocinque, *Sylloge Gemmarum Gnosticarum.*

[59] Libro sacro di Hermes ad Asclepio, ed. C. E. Ruelle, «Hermès Trismégiste. Le livre sacré sur les décans. Texte, variantes et traduction française», *RPh* 32 (1908), pp. 260–261, § 104–109; A. J. Festugière, *La Révélation d'Hermès Trismegiste. I, L'astrologie et les sciences occultes* (Paris, 1950), p. 139, n. 2: segnala che anche l'astrologo Teucro «di Babilonia» aveva composto un'opera sui i decani, i loro paranolletoni e le loro maschere (πρόσωποι), e anche sulle figure dei decani da incidere sulle pietre.

[60] Per una breve storia degli studi oltre alle principali opere sulle gemme magiche si vedano i contributi raccolti in Mastrocinque, *Sylloge Gemmarum Gnosticarum* e G. Sfameni Gasparro, «Religione e magia nel mondo tardo-antico: il caso delle gemme magiche», in Mastrocinque, *Gemme gnostiche*, pp. 245–271.

[61] A. Delatte, «Études sur la magie grecque», *Le Musée Belge* (1914), pp. 21–22.

[62] G. Sfameni Gasparro, «Tra gnosi e magia. spazio e ruolo della prassi magica nell'universo religioso dello gnosticismo», in G. Lanata (ed.), *Il tardoantico alle soglie del duemila. Diritto, religione, società*, Atti del Quinto Convegno Nazionale dell'Associazione di Studi Tardoantichi (Pisa, 2000), pp. 1–35.

[63] Per C. Bonner, «An Amulet of the Ophite Gnostic», in *Commemorative Studies in Honour of Theodore Leslie Shear, Hesperia* Suppl. 8 (Athens, 1949), pp. 43–46, si tratterebbe dell'unico caso di gemma riferibile con certezza ad un contesto «gnostico» (si veda anche Bonner, *Studies in Magical Amulets*, p. 284, n°188).

riscontro nel Trattato senza Titolo del Corpus gnostico di Nag Hammadi.[64] Da Origene apprendiamo, inoltre, che l'arconte gnostico Ialdabaoth poteva essere raffigurato anche con l'aspetto di un leone (λεοντοιδής).[65] In questo caso, quindi, la presenza del nome Ialdabaoth permette di riconoscere l'utilizzazione in un contesto religioso gnostico della tipica iconografia egiziana del leontocefalo, interpretabile come una manifestazione del dio/sole Horus.[66] In mancanza di ulteriori attestazioni di una specifica rilettura di soggetti egiziani in tale ambito, lo gnosticismo si configura come una delle molteplici componenti del complesso panorama magico-religioso di cui le gemme sono al tempo stesso prodotto e testimonianza, all'interno del quale un ruolo particolarmente rilevante dovette essere rivestito dalla tradizione religiosa egiziana.

Secondo C. Bonner, infatti,

> Egyptian ideas and practices exercised the strongest influence upon the making and the use of amulets that are commonly called gnostic.[67]

Il titolo dell'opera di A. Delatte e Ph. Derchain, *Les intailles magiques gréco-égyptiennes*, costituisce inoltre un'inequivocabile presa di posizione in questo senso. È ben noto come in ambito egiziano fosse diffusa sin da tempi antichissimi la pratica di utilizzare amuleti in pietra in cui ad un'immagine si accompagnava l'incisione di una formula.[68] Nelle gemme, come nei papiri, sono inoltre ampiamente attestate le pratiche, tipicamente egiziane, di minacciare gli dèi e/o di identificarsi con loro.[69] È molto difficile poter individuare i centri di fabbricazione delle gemme dal momento che la maggior parte degli esemplari presenti nelle collezioni museali moderne è privo di contesti di riferimento.[70] La città di Alessandria, sede di consistenti comunità «straniere» ed in particolare di una attiva e intraprendente comunità giudaica, è stata riconosciuta tuttavia come il luogo più probabile per la realizzazione e la diffusione di questi amuleti.[71]

---

[64] Nag Hammadi Codex II, 2–7 (ed. B. Layton 1989), *Trattato senza titolo* o *Origo Mundi*, p. 37, § 16. Questa sequenza arcontica si trova in Origene con riferimento agli gnostici ofiti (Origene, *CCel.* VI, 24–38; in part. 30–32).

[65] Origene, *CCel.* VI, 31. Si vedano anche P. C. Finney, «Did Gnostic Make Pictures?», in B. Layton (ed.), *Rediscovery of Gnosticism*, Proceedings of the International Conference on Gnosticism at Yale New Haven, Connecticut, March 28–31 1978 (Leiden, 1980) vol. I, pp. 434–454 e p. 480 e Jackson, *The Lion Becomes Man*, pp. 21–26.

[66] Bonner, *An Amulet*, p. 45; Jackson, *The Lion Becomes Man*, pp. 111–115.

[67] Bonner, *Studies in Magical Amulets*, p. 22.

[68] Per un riconoscimento dei caratteri egiziani delle gemme magiche si veda Bonner, *Studies in Magical Amulets*, pp. 22–26 e B. Barb, «Mystery, Myth and Magic», in J. R. Harris (ed.), *The Legacy of Egypt* (Oxford, 1971) (2 ed.), pp. 160–168.

[69] Bonner, *Studies in Magical Amulets*, p. 23; S. Sauneron, «Aspects et sort d'un thème magique égyptien: les menaces incluant les dieux», *BSFÉ* 8 (1951), pp. 11–21.

Per la conoscenza del contesto culturale in cui si inserisce la produzione e l'utilizzo delle gemme sono indispensabili i testi contenuti nei c.d. papiri magici, provenienti dall'Egitto; redatti prevalentemente in greco, ma anche in demotico e in copto,[72] a partire dall'età ellenistica fino ad epoca tardoantica, essi si datano, per la maggior parte, in un periodo compreso tra II e V secolo d.C.[73] Il contributo della tradizione egiziana per la realizzazione dei papiri magici è stato diversamente valutato nel corso del tempo: la classificazione di questi testi come «greci» al momento della loro prima edizione da parte di K. Preisendanz in base alla lingua impiegata per la loro stesura insieme al riconoscimento di caratteri culturali ellenici a livello contenutistico,[74] ha fatto sì che per molto tempo le indagini sui papiri magici venissero condotte prevalentemente da studiosi del mondo classico con scarsi contributi da parte degli egittologi.[75] In tempi più recenti, la pubblicazione in traduzione inglese da parte di H. D. Betz dei testi redatti in demotico esclusi nell'edizione precedente di K. Preisendanz insieme ai più noti testi greci, ha permesso di riconoscere il contributo rilevante della tradizione egiziana per l'elaborazione delle formule presenti nei testi dei papiri.[76] Alcuni studiosi, in particolare, hanno affermato che la magia rappresentata nei papiri costituirebbe uno sviluppo diretto delle tradizioni magiche egiziane.[77]

---

[70] H. Philipp, *Mira et Magica*, pp. 8–10 e nota 18, ha rilevato che soltanto un numero esiguo di gemme «magiche» presenti nelle collezioni museali moderne di cui è possibile conoscere la provenienza è stato rinvenuto nella parte occidentale dell'impero romano.

[71] Delatte, Derchain, *Les intailles magiques*, p. 15; A. Barb, «La sopravvivenza delle arti magiche», in A. Momigliano (ed.), *Il Conflitto tra Paganesimo e cristianesimo nel secolo IV* (Torino, 1968) (I ed. London, 1963), p. 130.

[72] S. Pernigotti, «La magia copta: i testi», in *ANRW* II, 18.5 (Berlin-New York, 1995), pp. 3685–3730 con bibliografia.

[73] Betz, *The Greek Magical Papyri*, pp. xxiii–xxviii.

[74] Preisendanz, *Papyri Graecae Magicae*.

[75] Bibliografia sui papiri magici in W. Brashear, «The Greek Magical Papyri: an Introduction and Survey. Annotated Bibliography (1928–1994)», in *ANRW* II, 18.5 (Berlin-New York, 1995), pp. 3380–3684 (in particolare, pp. 3398–3413).

[76] Betz, *The Greek Magical Papyri*; per l'affinità tra testi scritti in demotico e in greco si vedano, fra gli altri, Bonner, *Studies in Magical Amulets*, p. 20 ed E. Bresciani, «I grandi testi magici demotici», in A. Roccati, A. Siliotti (edd.), *La magia in Egitto ai tempi dei Faraoni* (Verona, 1987), p. 313.

[77] Già F. L. Griffiths, H. Thompson (edd.), *The Demotic Magical Papyrus of London*

In realtà nel *corpus* dei papiri è possibile distinguere testi con caratteri specificamente egiziani, testi di origine greca, altri di provenienza giudaica, altri ancora di tradizione greca ma integrati con formule appartenenti al contesto culturale egiziano o ebraico; nella maggior parte delle testimonianze, tuttavia, si trovano combinazioni di elementi appartenenti a tutte le tradizioni religiose già menzionate e ad altre ancora, sì che è impossibile isolare le singole componenti di ogni testo.[78]

Ai papiri greci e demotici vanno ancora associati quelli redatti in lingua copta dove, accanto alla prevalente magia «cristiana», si ritrovano numerosi elementi che riportano allo stesso contesto pagano con forti connotazioni sincretistiche di cui offrono testimonianza i papiri scritti in greco e in demotico.[79] I papiri contenenti testi magici appaiono quindi il riflesso di una nuova Weltanschauung religiosa, caratterizzata dal confluire di tradizioni diverse sia pure su un sostrato di matrice egiziana.[80] Il risultato di questa «fusione» di elementi differenti può essere definito come una sorta di «sincretismo-enoteismo», secondo la definizione di P. Lévêque.[81] Anche le gemme costituiscono una precisa testimonianza di questo fenomeno: le diverse divinità raffigurate sono percepite come manifestazioni di un unico e sommo potere divino che si caratterizza per i suoi aspetti solari e

---

and Leiden (London, 1904), pubblicando i testi in demotico, avevano concluso che la loro fonte originale era stata probabilmente egiziana.

[78] H. D. Betz, «Magic and Mystery in the Greek Magical Papyri», in C. A. Faraone, D. Obbink (edd.), *Magika Hiera. Ancient Greek Magic and Religion* (New York, 1991), p. 140; J. H. Johnson in Betz, *The Greek Magical Papyri*, p. LV.

[79] M. Meyer, R. Smith, *Ancient Christian Magic. Coptic Texts of Ritual Power* (San Francisco, 1994); Pernigotti, *La magia copta.*

[80] Sul sincretismo della religione dell'Egitto romano si veda Dunand, *Les syncrétismes*; Fr. Dunand, «Syncrétisme ou coexistence: images du religieux dans l'Égypte tardive», in C. Bonnet, A. Motte (edd.), *Les syncrétisme religieux dans le monde Méditerranéen antique*, Actes du Colloque International en l'honneur de Franz Cumont à l'occasion du cinquantième anniversaire de sa mort, Rome 25–27 Septembre 1997 (Bruxelles-Roma, 1999), pp. 97–116. Per il sincretismo nella magia, K. Preisendanz, «Zur Synkretistischen Magie in Römischen Ägypten», in *Akten der VIII Int. Kongr. für Papyrologie, Wien 1955* (Wien, 1956), pp. 111–125.

[81] Lo schema di classificazione dei diversi tipi di sincretismo proposto da P. Lévêque, «Essai de typologie des syncrétismes», in *Les syncrétismes dans les religions grecque et romaine*, Colloque de Strasbourg, 9–11 Juin 1971 (Paris, 1973), pp. 179–187, è ancora utile, sebbene sia stato criticato per alcuni aspetti. Si vedano: A. Motte, V. Pirenne Delforge, «Du "Bon usage" de la notion de syncrétisme», *Kernos* 7 (1994) (Actes du IV^e Colloque international du C.I.E.R.G.A., *Influences, emprunts et syncrétismes religieux en Grèce ancienne*, Bruxelles 2–4 Sept. 1993), pp. 11–27; Dunand, *Syncrétisme ou coexistence*, pp. 97–116; C. Sfameni, «Magic Syncretism in the Late Antiquity: some examples from Papyri and Magical Gems», *'ILU* 6 (2001), pp. 183–199.

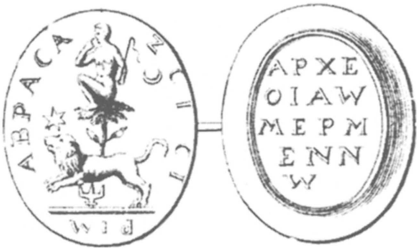


Fig. 8. Arpocrate sul fiore di loto (B. de Montfaucon, *L'Antiquité expliquée* (Paris, 1719–1724), II, tav. CLVIII)

cosmici come è attestato dalla concentrazione di attributi, e quindi di prerogative, e dalla presenza di simboli astrali che ne accentuano le connotazioni cosmiche.[82]

Fra i soggetti isiaci quello che meglio di ogni altro può essere assunto per esemplificare la sovrapposizione di diversi elementi e chiavi di lettura è senza dubbio il c.d. fanciullo sul fiore di loto (fig. 8).[83] Antichissima immagine egiziana utilizzata per raffigurare numerose divinità simbolo del sole nascente e del rinnovarsi della vita,[84] nelle riproduzioni gemmarie di epoca imperiale romana il soggetto sembra essersi particolarmente prestato all' identificazione con Arpocrate nel caratteristico gesto di portare il dito alla bocca.[85] La simbologia solare del fanciullo sul loto, insita nel soggetto, è accentuata nelle

---

[82] Sul tema esiste un'ampia bibliografia specifica che non può essere citata in questa sede. Tra i contributi più recenti, si vedano almeno W. Fauth, *Helios Megistos, Zur synkretistischen Theologie der Spätantike*, *RGRW* 125 (Leiden, 1995), in part. pp. 34–114 (*Der Sonnengott in den griechischen Zauberpapyri*) e H. S. Versnel, *Ter Unus. Isis, Dionysos, Hermes. Three Studies in Henoteism*, *SGRR* 6 (Leiden, 1990).

[83] Secondo Delatte, Derchain, *Les intailles magiques*, pp. 104–125, si tratterebbe della rappresentazione del mito ermopolitano della nascita del sole dal *chaos* primordiale, di cui il fanciullo costituirebbe un simbolo che non è necessario riconnettere in maniera esclusiva al nome di Arpocrate, così come invece è stato proposto dalla maggior parte degli studiosi. Per un'analisi del soggetto, uno studio delle sue origini e delle valenze simboliche assunte in ambito magico, si vedano in particolare Bonner, *Studies in Magical Amulets*, pp. 140–147 ed A. M. El-Khachab, «Some Gem-Amulets Depicting Harpocrates Seated on a Lotus Flower», *JEA* 57 (1971), pp. 132–145.

[84] Sulla cosmogonia e la teologia connesse al «dio sul loto» si veda S. Morenz, J. Schubert, *Der Gott auf der Blume* (Ascona, 1954) e S. Sauneron, J. Yoyotte, «Naissance du Monde selon l'Égypte ancienne», in *Naissance du Monde* (Sources Orientales I) (Paris, 1959), p. 34.

[85] Interpretato da Plutarco come il «gesto del silenzio», sebbene nel contesto egiziano fosse in realtà il simbolo del dio auto-generato ed auto-nutrito, è probabile che agli occhi dei fruitori delle gemme questo potesse apparire come l'atteggiamento

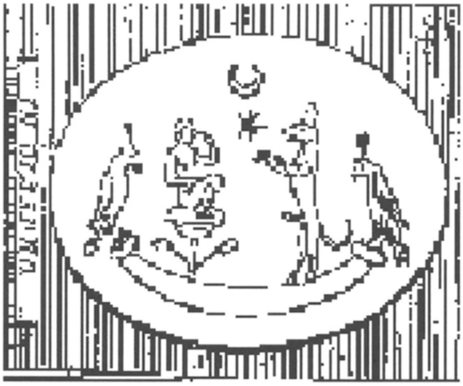


Fig. 9. Arpocrate sul fiore di loto (A. Capello, *Prodromus iconicus sculptilium gemmarum Basilidiani amulectici atque talismani generis* (Venezia, 1702), n°62)

gemme dalla presenza di simboli astrali e dalla raffigurazione di un leontocefalo che talvolta può anche sostituire il dio sul loto.[86] Il personaggio, che mantiene i caratteri dell'iconografia antico-egiziana, è spesso raffigurato sulla barca solare e riceve l'adorazione da parte di babbuini itifallici, ricordo degli otto dèi di Hermopolis che secondo un antico mito egizio avrebbero assistito alla nascita del sole dal mare primordiale (fig. 9).[87] Il soggetto con la sua complessa simbologia legata alla creazione e alla rinascita, utilizzato per benedizioni ed incantesimi, ricevette anche un'esegesi in chiave neoplatonica, attestata da Giamblico che vede in esso:

> il dio immateriale, incorporeo, non generato, che trascende la materia e tutte le potenze e gli elementi cosmici.[88]

---

caratteristico del fanciullo divino figlio di Iside ed Osiride, che veniva anche raffigurato spesso sulle gemme nel suo aspetto ellenizzato, con dito alla bocca e cornucopia. Su Arpocrate, oltre a V. Tran tam Tinh, B. Jaeger, S. Poulin, *s.v.* «Harpokrates», in *LIMC* (1988), IV, 1, pp. 415–445 e IV, 2, pp. 242–266 e W. Brashear, *s.v.* «Horos», *Reallexikon für Antike und Christentum* XVI (Stuttgart-Leipzig, 1995), pp. 87–93, si veda M. Malaise, «Harpocrate. Problèmes posés par l'étude d'un dieu égyptien à l'époque gréco-romaine», *BAB* 7–12 (2000), pp. 401–431.

[86] Per le riproduzioni dell'immagine del fanciullo sul loto nelle gemme si vedano a titolo esemplificativo: *AGDS* I, 3, p. 120, n°2096, taf. 279; *AGDS* IV, p. 308, n°1699, tav. 223; Zwierlein-Diehl, *Die antike Gemmen*, vol. III, pp. 158–160, nn°2194–2199, tavv. 93–95.

[87] A. Delatte, «Une représentation de l'adoration du soleil levant dans le temple de Psammétique Ier à Elkab», *CdÉ* 37 (1962), pp. 265–266.

[88] Giamblico, *De myst.* 7.2. Cfr. Witt, *Isis*, pp. 215–218; El-Khachab, *Some Gem-Amulets*, pp. 136–137.

Non sorprende dunque che in una gemma questa immagine potesse essere accostata a quella del buon Pastore ed alla leggenda IHCOUC XPICTOC.[89] Altrettanto significativo, tuttavia, è il fatto che un incantesimo d'amore contenuto in un papiro magico si concluda in questo modo:

> Quando reciterai questa formula devi avere con te un anello di ferro in cui sia stato inciso Arpocrate sul loto: il suo nome è Abrasax.[90]

Come tutti gli altri soggetti delle gemme, quindi, malgrado le complesse speculazioni filosofico-religiose elaborate per spiegarne la simbologia e l'efficacia, anche l'immagine di Arpocrate sul loto era finalizzata ad un uso pratico per ottenere risultati positivi nelle necessità della vita quotidiana.

È difficile poter riconoscere quale fosse lo scopo per cui le singole gemme venivano realizzate e, in mancanza di particolari iscrizioni o simboli, distinguere in maniera chiara un impiego magico o genericamente protettivo-devozionale dei vari esemplari. In qualche caso ci soccorre il tipo di pietra, dotata di capacità magico-terapeutiche, così come suggeriscono le prescrizioni dei lapidari.[91] Non è tuttavia possibile determinare automaticamente la funzione della gemma in base al tipo di materiale utilizzato perché fra pietra e soggetto non ricorre sempre la medesima associazione.[92] Talora sono utili le indicazioni dei papiri, come si è potuto osservare nei casi a cui si è già fatto riferimento: oltre alla presenza degli stessi nomi e delle stesse formule magiche sia sulle gemme che nei papiri, a rendere più stretto il rapporto fra le due classi di materiali sono proprio le prescrizioni, presenti nei papiri, relative alla fabbricazione di

---

[89] R. Garrucci, *Storia dell'arte cristiana* (Prato, 1880), VI, tav. 492, n°14.

[90] *PGM* LXI, 32 = Betz, *The Greek Magical Papyri*, p. 291. Cfr. con gli *erotika* demotici in Bresciani, *I grandi testi magici demotici*, p. 322.

[91] R. Halleux, J. Schamp (edd.), *Les lapidaires grecs* (Paris, 1985); si veda anche Plinio, *NH*, XXXVII (C. Lefons (trad. e note), Gaio Plinio Secondo, *Storia naturale, libro XXXVII. Gemme e pietre preziose* (Livorno, 2000); per l'identificazione delle gemme menzionate nei lapidari si veda G. Devoto, A. Molayem, *Archeogemmologia* (Roma, 1990); per un'esame della problematica si veda M. G. Lancellotti, «Gemme magiche e terapeutica: osservazioni storico-religiose», in E. Dal Covolo, I. Giannetto, *Cultura e promozione umana. La cura del corpo e dello spirito dai primi secoli cristiani al Medioevo: contributi e attualizzazioni ulteriori*, Convegno internazionale di studio Oasi "Maria Santissima" di Troina, 29 ottobre–1° novembre 1999 (Troina, 2000), pp. 200–208.

[92] Lancellotti, *Gemme magiche*, pp. 204–206.

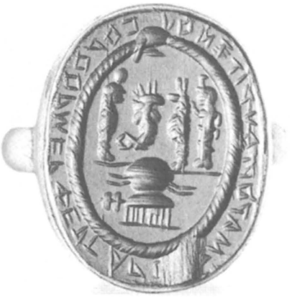


Fig. 10. Gemma uterina. Vienna, Kunsthistorisches Museum, n° inv. IX B 1255 (*Iside*, p. 258, IV. 278)

gemme da utilizzarsi per scopi disparati.[93] Sulla base dell'analisi iconografica è in genere possibile attribuire alle gemme semplicemente caratteri protettivi o, talvolta, aggressivi. In qualche caso, tuttavia, i temi prescelti permettono di trarre alcune indicazioni sugli aspetti più profondi delle credenze religiose dei fruitori: è stato ipotizzato, ad esempio, che la riproduzione della simbologia funeraria di Osiride e Anubis avesse un carattere più religioso che magico, attestando le credenze sull'aldilà tipiche della tradizione antico-egiziana.[94] C. Bonner ha fornito un'interpretazione «funzionale» delle gemme in chiave prevalentemente medicale, distinguendo tra amuleti digestivi, rimedi contro le coliche, la febbre, la sciatica ed altri tipi di malattie in base alle iconografie ed alle iscrizioni presenti sulle pietre e riconoscendo un ruolo rilevante a numerosi soggetti di tradizione egiziana.[95] Alcune raffigurazioni riflettono infatti precise valenze terapeutiche della gemma, come nelle c.d. gemme uterine dove, all'interno di un *ouroboros*, è raffigurato un utero a cui è applicata una chiave sormontato da divinità quali Iside, Osiride, Anubis e Chnoumis (fig. 10).[96]

---

[93] Sul rapporto gemme magiche-papiri, si vedano in particolare Delatte, *Études sur la magie,* pp. 21–22; M. Smith, «Relation between Magical Papyri and Magical Gems», in *Actes du XV^e Congrès de Papyrologie, Bruxelles-Louvain 1977* (Bruxelles, 1979), pp. 129–147; J. Schwartz, «*Papyri Magicae Graecae* und magische Gemmen», in M. J. Vermaseren (ed.), *Die orientalischen Religionen in Römerreich, ÉPRO* 93 (Leiden, 1981), pp. 485–509.

[94] Delatte, Derchain, *Les intailles magiques*, pp. 92–93. Una raccolta di testi sulla religione funeraria degli Egiziani in E. Bresciani (ed.), *Testi religiosi dell'antico Egitto* (Milano, 2001), pp. 413–795.

[95] Bonner, *Studies in Magical Amulets*, pp. 51–94.

[96] Sulle gemme uterine si veda: A. A. Barb, «*Diva Matrix.* A Faked Gnostic Intaglio in the Possession of P. P. Rubens and the Iconology of a Symbol», *JWCI* 16 (1953), pp. 193–238.

Il significato della chiave è abbastanza chiaro anche se ambivalente: l'utero aperto doveva infatti consentire il concepimento, quello chiuso prevenire un aborto ma anche impedire emorragie o gravidanze indesiderate.[97] L'immagine è generalmente accompagnata dalla legenda Ορωριουθ interpretata come il nome del dio o del demone protettore dell'utero.[98] La presenza di Iside e di personaggi della sua cerchia a cui erano frequentemente associate altre divinità di carattere solare, doveva servire a garantire una maggiore protezione all'operazione magico-terapeutica che assumeva inoltre una complessa valenza cosmica espressa dal simbolo dell'*ouroboros*.[99]

Le prerogative medico-salutari di Iside sin dalle epoche più antiche sono ben note.[100] Diodoro Siculo sottolinea questo carattere della dea:

> Gli Egiziani asseriscono che Iside ha scoperto molti rimedi che assicurano la buona salute e che possiede grande esperienza nella scienza iatrica. Perciò lei che ha ottenuto l'immortalità si rallegra nel fornire le cure per gli uomini e durante il sonno indica dei rimedi per coloro che la onorano.[101]

Nel contesto religioso egiziano la dea si era sempre qualificata come una divinità epifanica, soccorrevole, amica degli uomini e pronta ad intervenire in loro favore per aiutarli a guarire così come era intervenuta, a livello mitico, in favore del figlio Horus in pericolo di vita per il morso di un serpente. A proposito di quest'ultimo, Diodoro aggiunge:

> Si dice che, tradotto, Horus sia Apollon, e che, istruito nell'arte iatrica e nell'arte mantica dalla madre Isis, in forza dei suoi oracoli e delle cure medicali sia un benefattore del genere umano.[102]

Lo stesso ruolo venne successivamente svolto da Serapide, spesso associato ad Asclepio per le sue qualità mediche e guaritrici che esercitava insieme ad Iside a Delo e Menfi e in tutti gli ambiti in cui in età ellenistico-romana si diffusero i culti egiziani.[103] Capacità iatromantiche vennero inoltre attribuite in questo periodo a tutte le divinità della cerchia isiaca e non soltanto alla coppia Serapide-Iside.

---

[97] J. J. Aubert, «Threatened Wombs: Aspects of Ancient Uterine Magic», *GRBS* 30 (1989), pp. 421–449.

[98] Bonner, *Studies in Magical Amulets*, p. 85; Philipp, *Mira et Magica*, p. 111, n°181.

[99] Sull'*ouroboros* si veda, da ultima, M. G. Lancellotti, «Il serpente *ouroboros* nelle gemme magiche», in Mastrocinque, *Gemme gnostiche*, pp. 73–88.

[100] G. Sfameni Gasparro, «Iside *salutaris*: aspetti medicali e oracolari del culto isiaco tra radici egiziane e metamorfosi ellenica», in N. Blanc, A. Buisson (edd.), *Imago Antiquitatis, Religions et iconographie du monde gréco-romain, Hommages offerts à Robert Turcan* (Paris, 2000), pp. 405–415, ora anche in G. Sfameni Gasparro, *Oracoli, Profeti, Sibille. Rivelazione e salvezza nel mondo antico* (Roma, 2002), pp. 327–342.

[101] Diodoro I, 25, 2–3. Traduzione di E. Sanzi, *I culti orientali nell'impero romano. Un'antologia di fonti* (Cosenza 2003).

[102] Diodoro I, 25, 3. Traduzione di Sanzi, *I culti orientali.*

La ricorrenza delle immagini di tali divinità sulle gemme è certo collegata al loro carattere benevolo ed alla loro capacità di essere vicine agli uomini nelle esigenze della vita quotidiana. Le gemme, per il loro uso personale, permettono più di altre tipologie di documenti di percepire con immediatezza la fiducia riposta dalla gente comune nelle divinità della cerchia isiaca. Il carattere genericamente «devozionale» delle raffigurazioni degli dèi egiziani nella glittica di età imperiale ben si inquadra quindi in un contesto storico-religioso che vede la diffusione sempre più capillare del loro culto nelle diverse regioni del mondo romano.[104]

L'impiego delle stesse immagini nella produzione gemmaria a carattere specificamente magico pone invece diversi quesiti sul ruolo specifico ricoperto da tali divinità in un ambito aperto a molteplici influenze culturali. È noto, infatti, come ad Iside e agli altri personaggi della sua cerchia, nella tradizione egiziana, fossero attribuite peculiari connotazioni magiche. Sin dalle epoche più antiche, il potere magico della dea costituiva un aspetto della sua saggezza e le permetteva di esercitare un'azione taumaturgica e salutare sia sulle divinità che sugli esseri umani particolarmente bisognosi di protezione e salvezza. Nel contesto religioso egiziano, infatti, la magia (*heka)* veniva considerata un potere primario degli dèi, indispensabile alla creazione e in pari tempo nome stesso di una divinità creatrice.[105]

---

[103] Sfameni Gasparro, *Iside* salutaris, p. 409 (= Sfameni Gasparro, *Oracoli, Profeti, Sibille*, p. 334).

[104] Durante l'età imperiale si assiste alla diffusione dei cosiddetti culti orientali in tutto il mondo romano. Uno dei motivi di tale diffusione è da individuare proprio nella portata soteriologica intra- e/o extra-mondana di divinità «orientali» come Iside, Serapide, Cibele ed Attis con annesso il taurobolio, Mithra, Giove Dolicheno, la triade eliopolitana ed altre. In proposito si veda: Fr. Cumont, *Les religions orientales dans le paganisme romain* (Paris, 1929) (IV ed.); G. Sfameni Gasparro, «Le religioni orientali nel mondo ellenistico-romano», in G. Castellani (ed.), *Storia delle religioni* (Torino, 1971) (IV ed.), vol. III, pp. 423–564, M. J. Vermaseren (ed.), *Die orientalischen Religionen*; Bianchi, Vermaseren (edd.), *La soteriologia*; Turcan, *Cultes orientaux*; G. Sfameni Gasparro, «Le religioni del mondo ellenistico», in G. Filoramo (ed.), *Storia delle religioni* (Roma-Bari, 1994), vol. I, pp. 409–452, nonché i numerosi volumi e contributi comparsi nelle serie *ÉPRO* ed *ANRW*.

[105] Sulla magia egiziana si vedano, fra gli altri: Fr. Lexa, *La magie dans l'Égypte antique de l'ancient Empire jusqu'à l'époque copte* (Paris, 1925); H. Te Velde, «The God

Tale concezione è attestata senza soluzione di continuità sino ad epoche piuttosto recenti; nella stele Metternich, riferibile al IV sec.a.C. si legge, ad esempio:

> Io sono Iside, la divina, la signora del potere, colei che detiene la magia, gli incantesimi e la protezione: tutti i serpenti mi ascoltino.[106]

La potenza salvifica della dea, che trovava sostegno nel possesso della benefica forza di *heka*, le aveva consentito di salvare il figlio in maniera prototipica; il testo della stele afferma inoltre che la protezione divina di cui gode Horus verrà estesa a tutti coloro che soffrono: chiunque sia stato punto, morso, aggredito da animali velenosi può quindi fare appello ad Iside identificandosi con Horus che chiama in aiuto la madre.[107]

Nel mondo greco-romano, secondo una prospettiva assai differente da quella attestata in ambito egiziano, la magia è vista come un elemento destabilizzante dell'equilibrio cosmico e del corretto rapporto uomo-divinità e come tale proibita e condannata.[108] È così che nell'Egitto già in epoca ellenistica e, soprattutto, in età imperiale, le pratiche magiche, per secoli appannaggio dei sacerdoti nei templi, furono costrette ad una sorta di clandestinità, resa via via più necessaria dall'affermazione del cristianesimo, particolarmente ostile a pratiche di tal tipo. A causa della valutazione negativa da parte di Greci e Romani nei confronti della magia, allontanata dalla sfera religiosa quando non contrapposta ad essa, quindi, a partire dall'età elleni-

---

Heka in Egyptian Theology», *Ex Oriente Lux* 21 (1969–70), pp. 175–186 e J. Assmann, «Magic and Theology in Ancient Egypt», in Schäfer, Kippenberg, *Envisioning Magic*, pp. 1–18.

[106] Stele Metternich, l. 59: A. Moret, «Horus Sauveur», *RHR* LXXII, 3 (1915), p. 262; C. E. Sander-Hansen, *Die Texte der Metternichstele*, Analecta Aegyptiaca 7 (Kobenhaven, 1956).

[107] L. Kákosy, *s.v.* Metternichstele, in *Lexikon der Ägyptologie IV* (Wiesbaden, 1980); *id.*, «Iside. Magia, astrologia, alchimia», in *Iside*, p. 143.

[108] Sulla magia ellenistica e romana e le sue varie componenti: Hull, *Hellenistic Magic*; A. F. Segal, «Hellenistic Magic: Some Questions of Definition», in R. Van Den Broek, M. J. Vermaseren (edd.), *Studies in Gnosticism and Hellenistic Religion presented to Gilles Quispel on the Occasion of his 65th Birthday*, *ÉPRO* 91 (Leiden, 1981), pp. 349–375; Faraone, Obbink, *Magika Hiera*; Fr. Graf, *La magia nel mondo antico* (Bari, 1995); J.-B. Clerc, *Homines magici. Étude sur la sorcellerie et la magie dans la société romaine impériale* (Bern, 1995); G. Luck, *Arcana Mundi* I. *Magia, Miracoli, Demonologia* (Milano, 1995); Shäfer, Kippenberg, *Envisioning Magic*; V. Flint, R. Gordon, G. Luck, D. Ogden, *Witchcraft and Magic in Europe. Ancient Greece and Rome* (London, 1999); A. Moreau, J. C. Turpin (edd.), *La Magie*, Actes du Colloque international de Montpellier, 25–27 mars 1999 (Montpellier, 2000), vols. I–IV; N. Janowitz, *Magic in the Roman World* (London-New York, 2001).

stica, le facoltà magiche di Iside vengono rese sempre più marginali fino a scomparire dal contesto religioso «ufficiale», dove, peraltro, la dea si conquista uno spazio sempre maggiore.[109] La dea mantiene ed amplifica le sue prerogative mediche e salutari che però adesso esercita senza il tradizionale potere di *heka*.

D. Frankfurter ha recentemente fornito un'ampia ricostruzione del contesto culturale e religioso dell'Egitto romano in cui anche le pratiche magiche avrebbero trovato una precisa collocazione.[110] A partire dall'età severiana la posizione economica dei sacerdoti egiziani sarebbe stata compromessa dalle esigenze dell'amministrazione romana: i sacerdoti, pur mantenendo il controllo dei tradizionali servizi di culto nei templi, avrebbero adottato strategie differenziate per continuare a garantirsi condizioni economiche agiate:

> there are also two ways in which priests can mantain authority and status by changing it. A priest can become a prophetic figure, a mobilizer of a community or a region for defense or revolt. And in what is perhaps the most resilient role for any ritual expert, the priest can diminish the scope of rituals performed, from a repertoire focused upon the temple-based festival rite to a repertoire encompassing more the crises and concerns of ordinary life: blessings and curses, childbirth and protection, love-spells and healing-spells, amulets and domestic altars.[111]

Alcuni sacerdoti egiziani avrebbero quindi rivolto le loro attività rituali alla sfera privata, utilizzando il potere di *heka* per risolvere problemi della vita quotidiana in cambio di vantaggi economici.[112]

---

[109] Sul problema del rapporto tra magia e religione nel mondo antico si vedano, almeno: J. Blythin, «Magic and Methodology», *Numen* XVII (1970), pp. 45–50; H. S. Versnel, «Some Reflections on the Relationship Magic-Religion», *Numen* XXXVIII, 2 (1991), pp.177–197; M. García Teijero, «Religion and Magic», *Kernos* 6 (1993), pp. 123–128; J. N. Bremmer, «The Birth of the Term 'Magic'», *ZPE* 126 (1999), pp. 1–12; J. Braarvig, «Religion-Magic: Reconsidering the Great Dichotomy», in D. R. Jordan, H. Montgomery, E. Thomassen (edd.), *The World of Ancient Magic*, Papers from the First International Samson Eitrem Seminar at the Norwegian Institute at Athens, 4–8 May 1997 (Bergen, 1999), pp. 21–54.

[110] D. Frankfurter, *Religion in Roman Egypt. Assimilation and Resistance* (Princeton, 1998).

[111] *Ibid.*, p. 203.

[112] I papiri magici sarebbero stati realizzati all'interno di questo ambiente sacerdotale; in proposito R. Ritner, «Egyptian Magical Practices under the Roman Empire: the Demotic Spells and their Religious Context», in *ANRW* II, 18.5 (Berlin-New York, 1995), p. 3371, nota: «Both Demotic and Greek spells attest to the continuity of Egyptian scriptorium traditions, whether in regard to format, purpose, mythology, incantation or ritual technique». Per l'Egitto in epoca tardoantica si veda anche R. S. Bagnall, *Egypt in Late Antiquity* (Princeton, 1993).

È probabile, tuttavia, che questo processo di adattamento delle pratiche magico-religiose ad un «mercato» sempre più ampio sia stato avviato già a partire dal I secolo d.C. periodo a cui appartengono le più antiche gemme «magiche»: ciò dipenderebbe, quindi, più che dal declino economico dei templi, dalle nuove opportunità offerte dall'amministrazione romana e dai contatti sempre più stretti con i modelli culturali greco-romani.[113]

Nei papiri magici sono presenti numerosi riferimenti ad Iside ed altre divinità della sua cerchia, di cui è riconosciuta la tradizionale potenza magica, fondata su un'antichissima tradizione. D. Jordan ha riesaminato di recente il testo contenuto nel *PGM* XXIV a il cui titolo è Μεγάλη Ἶσις ἡ κυρία:

> Copia di un libro sacro trovato negli archivi di Hermes. Il metodo è lo strano numero di lettere (i.e. 29), con il quale Hermes <ricevette auspici> ed Iside, cercando, <trovò> suo fratello e marito Osiride.[114]

Segue la formula per l'ottenimento del presagio la quale ricava quindi efficacia dal suo rapporto con l'antico mito dell' *inventio Osiridis*.[115]

Nei papiri sono assai numerosi i riferimenti a Thoth-Hermes in collegamento con Iside e le altre divinità della sua cerchia. Particolarmente interessante è, ad esempio, la testimonianza offerta dal *PGM* V in cui si prescrive la realizzazione di un «anello di Hermes»:

> In uno smeraldo di valore incidi uno scarabeo, foralo e inserisci [un laccio] d'oro. Nella parte inferiore dello scarabeo incidi la sacra Iside (Ἶσιν ἱεράν) e quando lo avrai consacrato come è scritto sopra, usalo. I giorni in cui è opportuno compiere [il rito] sono, [a contare] dal sorgere [della luna nuova] il 7, 9, 10, 12, 14, 16, 21, 24, 25. Negli altri trattieniti.[116]

Il mago chiede ad Osiride di rivelargli la conoscenza di quanto è avvenuto e di quanto dovrà ancora accadere, e di tutto quel che riguarda la vita di uomini di ogni provenienza, minacciandolo di distruggere i resti del suo corpo, di rivelare i suoi misteri e di sconvolgere l'ordine cosmico se non otterrà tale conoscenza.[117] Anche in questo caso, quindi, l'efficacia della formula è fondata sui miti e i protagonisti tradizionali della religione egiziana e serve per consacrare un anello con le immagini dello scarabeo, l'amuleto egiziano per eccellenza, e della «sacra Iside».

---

[113] Così secondo R. Gordon, «Knowledge, Tradition and the market: the case of the "magical amulets"», comunicazione presentata in occasione dell'incontro di studio *Gemme gnostiche e cultura ellenistica*, Verona, 22–23 Ottobre 1999.

[114] P. Oxy. VI 886 = Betz, *The Greek Magical Papyri*, p. 264. D. Jordan, «Two papyri with Formulae for Divination», in P. Mirecki, M. Meyer (edd.), *Magic and Ritual in the Ancien World*, *RGRW* 141 (Leiden-Boston-Köln, 2002), pp. 25–28.

[115] Diodoro Siculo, *Bibl. hist.* I, 21; Plutarco, *De Is.* 18.

[116] *PGM* V, 240–246 = Betz, *The Greek Magical Papyri*, pp. 104–105. La formula magica è indirizzata ad Helios ma l'anello è detto di Hermes perché il mago si identifica con Thoth-Hermes.

I testi contenuti nei papiri attestano che

> il potere magico di Iside dai «mille nomi» (*myriónymos*, *PGM* LVII 13)[118] deriva anzitutto ed essenzialmente dalla potenza che appartiene al dio del verbo, Hermes, suo pedagogo.[119]

Il dio si manifesta sempre come protettore di Iside[120] e viene invocato spesso in relazione con la dea, come nel papiro magico che segue:

> Se è vero che Iside, la più grande di tutte le divinità, ti ha invocato in ogni pericolo, in ogni luogo, contro gli dèi, gli uomini, i demoni e le bestie che vivono nell'acqua e sulla terra, e se essa ha ottenuto il tuo favore, la vittoria sugli dèi, gli uomini e tutti gli animali che vivono sotto la terra, così anch'io, allo stesso modo, NN, ti invoco! Donami perciò fortuna, bell'aspetto, bellezza. Esaudiscimi, Hermes, benefattore, [inventore] dei farmaci. . . .[121]

Tra i papiri magici A.-J. Festugière[122] ha distinto i testi in cui Thoth-Hermes appare come inventore della magia,[123] i testi che contengono ricette con invocazione di Thoth-Hermes,[124] quelli in cui il mago si identifica con Thoth-Hermes,[125] le ricette in cui il mago utilizza una figurina di Thoth-Hermes.[126] Oltre che dal suo rapporto con Thoth-Hermes, nei testi dei papiri il potere magico di Iside deriva anche dalla caratteristica propria della dea di essere *polyonymos* e *polymorphos*, cioè di assimilarsi a divinità diverse, di cui alcune con connotazioni lunari come Artemide e Selene;[127] la dea, che controlla la sfera celeste, si manifesta anche come una potenza ctonia[128] e come garante della fertilità.[129] Per le sue capacità iatromantiche, inoltre, Iside è invocata in una serie di ricette legate alle necessità della vita quotidiana,[130] mentu per la sua tormentata vicenda coniugale è presente soprattutto nelle formule degli incantesimi di amore.[131] Nei testi dei papiri, quindi, la magia appare una funzione della dea riconducibile al suo immenso potere di divinità somma dalle complesse prerogative cosmiche che essa esercita nella sfera celeste, terrestre e infera.[132] Tali prerogative che ne fanno una dea universale, signora del cosmo, capace di controllare e vincere il destino, ben attestate in tutta la letteratura religiosa isiaca di carattere «ufficiale», sono però piegate, in ambito magico, a soddisfare esigenze specifiche, talvolta anche dai connotati aggressivi, e si inseriscono in un contesto profondamente «altro» rispetto a quello della religione ufficiale.

---

[117] Cfr. *supra* nota 69.

[118] Μυριώνυμος è l'epiclesi personale di Iside che meglio di ogni altra esprime il carattere dell'enoteismo isiaco di età romana: si veda L. Bricault, «Isis Myrionyme», in *Hommages à Jean Leclant*, *BdE* 106/3 (Le Caire, 1994), pp. 67–86 con esame di documenti letterari, papirologici, epigrafici.

[119] M. Tardieu, «Iside maga. I papiri greci e copti», in Y. Bonnefoy, *Dizionario delle mitologie e delle religioni*, vol. II (Milano, 1989) (I ed. Paris, 1981), p. 976.

[120] Cfr. *PGM* IV, 95–97; IV, 2288–2290, XII, 148–150 = Betz, *The Greek Magical Papyri*, pp. 39, 79, 150. Sul ruolo di Hermes come maestro di Iside si vedano, fra gli altri: Diodoro Siculo, *Bibl. hist.*, I, 37, 4; *IG* XII, V 14; Aretalogia di Kyme, ll. 5-8.

[121] *PGM* VIII, 22–28 = Betz, *The Greek Magical Papyri*, pp. 145–146.

[122] Festugière, *La révélation*, I, pp. 283–308.

[123] *PGM* IV, 2288–2290 = Betz, *The Greek Magical Papyri*, p. 79; *PGM* IV, 2373–2378 = Betz, *The Greek Magical Papyri*, p. 81; *PGM* IV, 883–887 = Betz, *The Greek Magical Papyri*, p. 55; *PGM* XIII, 14–17 = Betz, *The Greek Magical Papyri*, p. 172. Cfr. Festugière, *La révélation*, pp. 287–288.

[124] *PGM* VII, 919–924 = Betz, *The Greek Magical Papyri*, p. 142; *PGM* XIII,

Allo stesso contesto appartiene la produzione delle gemme magi-

---

270–277 = Betz, *The Greek Magical Papyri*, p 163; *PGM* VII, 540–555 = Betz, *The Greek Magical Papyri*, p. 133.

[125] *PGM* V, 213–302 = Betz, *The Greek Magical Papyri*, pp. 104–106.

[126] Festugière, *La révélation*, pp. 293–294. *PGM* IV, 2359–2372 = Betz, *The Greek Magical Papyri*, p. 81: incantesimo di successo; *PGM* XII, 144–152 = Betz, *The Greek Magical Papyri*, p. 158–159: per ottenere un sogno; *PGM* V, 370–446 = Betz, *The Greek Magical Papyri*, pp. 107–109: per essere ispirato.

[127] Tardieu, *Iside maga*, pp. 976–977.

[128] Si vedano, ad esempio i *PGM* LIX, 14–15 = Betz, *The Greek Magical Papyri*, p. 286; IV, 1390–1496 = Betz, *The Greek Magical Papyri*, pp. 64–66.

[129] Cfr. *PGM* XII, 201–236 = Betz, *The Greek Magical Papyri*, p. 161; IV, 2345–2346 = Betz, *The Greek Magical Papyri*, p. 81.

[130] Cfr. ad esempio *PGM* XXIV a, 1 = Betz, *The Greek Magical Papyri*, p. 264; LIX 14–15 = Betz, *The Greek Magical Papyri*, p. 286; VII, 492–503 = Betz, *The Greek Magical Papyri*, p. 131.

[131] Cfr. gli esempi proposti da Tardieu, *Iside maga*, pp. 978–979.

[132] Apuleio, *Met.* XI, 5, 1: Iside è *numen unicum multiformi specie.* J. Gwyn Griffiths, *Apuleius of Madauros. The Isis Book, ÉPRO* 39 (Leiden, 1975). Si veda anche G. Sfameni Gasparro, «Iside Fortuna: fatalismo e divinità sovrane del destino nel mondo ellenistico-romano», in *Le Fortune dell'età arcaica nel Lazio ed in Italia e loro posterità*, Atti del 3. Convegno di Studi archeologici sull'Antica Preneste, Palestrina 15/16 Ottobre 1994 (Palestrina, 1997), pp. 301–323 ora anche in Sfameni Gasparro, *Oracoli, Profeti*, pp. 303–325.

che in cui i soggetti isiaci venivano prescelti innanzitutto per la loro potenza e popolarità; è indubbio, tuttavia, che essi riflettano in pari tempo gli specifici legami dell'amalgama sincretistico tardoantico con la tradizione religiosa egiziana che, come già osservato, ebbe un ruolo decisivo nella fabbricazione stessa degli amuleti e nella elaborazione delle formule attestate nei papiri. Non si può escludere dunque che le qualità «magiche» proprie della dea e dei personaggi della sua cerchia, nell'originaria tradizione egiziana in stretta simbiosi con più ampie prerogative salutari e salvifiche, abbiano continuato ad esprimersi nell'universo «magico», escluso dall'ambito della religione ufficiale in età ellenistico-romana. In tale contesto, però, la coesistenza di elementi appartenenti a differenti tradizioni religiose deve avere implicato anche una trasformazione ed una «rilettura» delle singole componenti individuabili.

Per utilizzare un amuleto con immagine di Iside non occorreva certo essere un fedele seguace della dea, né conoscere il patrimonio mitico-dottrinale a cui i maghi facevano riferimento: a livello popolare, infatti, chi utilizzava gli amuleti doveva badare più all'effetto pratico che la raffigurazione di divinità potenti poteva garantirgli piuttosto che alla scelta di immagini che ne attestassero una precisa «fede» religiosa. Contro le tesi volte a ricercare l'origine prima della realizzazione delle gemme magiche in uno specifico ambito culturale (egiziano, greco, giudaico, gnostico), l'analisi di tale produzione induce inoltre a ritenere che potessero esistere diversi livelli di lettura della medesima immagine, secondo un fenomeno altrimenti bene attestato nell'Egitto tardoromano.

> Uno stesso personaggio, ad esempio Anubis, può essere visto come il tradizionale dio egiziano, guida delle anime nel regno dei morti, oppure come uno dei decani delle dottrine astrologiche, o persino come una probabile immagine dell'arcangelo Michele, nella sua funzione di protettore del regime regolare del Nilo.[133]

Secondo Fr. Dunand, infatti, la coesistenza di immagini divine appartenenti a tradizioni religiose diverse nell'Egitto tardoromano potrebbe spiegarsi in relazione alla varietà dei loro fruitori:

> Leurs différents utilisateurs pouvaient en faire une «lecture» différente, chacun réagissant en fonction de sa culture et sans doute de son attente.[134]

---

[133] Sfameni, *Magia e potere*, p. 227.

[134] Dunand, *Syncrétisme ou coexistence*, p. 116.

Gemme con soggetti egiziani potevano avere valenze magiche anche in ambiente giudaico come è attestato in maniera specifica da un passo del Talmud che condanna decisamente l'uso di tali raffigurazioni:

> Se si trova un anello con l'immagine della luna, del sole o di un dragone, lo si porti al Mar Morto; lo stesso per quanto riguarda la figura della donna che allatta e di Serapide.[135]

Le gemme e i papiri magici, quindi, pur attestando la persistenza in ambito greco-romano e fino ad età tardoantica di alcuni aspetti tradizionali del culto isiaco che erano stati esclusi dalla sfera religiosa ufficiale, si inseriscono tuttavia in un contesto culturale del tutto singolare; in esso confluiscono ed interagiscono elementi appartenenti a tradizioni religiose diverse, dottrine astrologiche e speculazioni filosofiche, dando luogo ad un fenomeno originale e complesso in cui risulta impossibile separare in maniera netta le singole componenti. Gli aspetti tradizionali del culto isiaco ricevono quindi una lettura in chiave nuova, il cui significato può essere ulteriormente approfondito tenendo presenti gli specifici caratteri sincretistici della magia tardoantica che, pur essendo esclusa dalla religione ufficiale, continuava a mantenere una grande ed ineliminabile complessità di rapporti con il pensiero religioso e sapienziale coevo.

---

[135] Tosefta V, 1 (Talmud, *Aboda Zara*). La formula rabbinica «portare al Mar Morto» indica un oggetto condannato a totale distruzione: si veda M. Hadas Lebel, «Le paganisme à travers les sources rabbiniques de II^e et III^e siècles. Contribution à l'étude du syncrétisme dans l'empire romain», in *ANRW* II. 19.2 (Berlin-New York, 1979), pp. 405–414.

ÄGYPTISIERENDE TEMPELRELIEFS UND ARCHITEKTURELEMENTE AUS ROM

par

Klaus Parlasca

Die Ausstattung von Heiligtümern der ägyptischen Gottheiten im Westen des Imperium Romanum umfasst drei Fragenkomplexe:

1) Typologie der Tempel. Dabei ist ein auffallend breites Spektrum zu beobachten. Die Grundstrukturen der griechisch-römischen Architektur herrschen jedoch eindeutig vor.

2) Die künstlerische Ausstattung dieser Sakralbauten: Ihre Schmuckformen wie Säulen, Friese und Wanddekorationen. Allerdings sind nur bei reicher ausgestatteten Heiligtümern nennenswerte Reste erhalten. Dabei fällt auf, daß bei Säulen, Kapitellen und den relativ seltenen Wandreliefs ägyptisierende Elemente eindeutig überwiegen. Bemerkenswert sind stadtrömische Funde, bei denen ägyptische Motive, teilweise sogar in der typisch ägyptischen Technik des „versenkten" Reliefs, in eine klassische Formensprache umgesetzt sind.

3) Das bewegliche Inventar dieser Heiligtümer: Kultbilder, Votivplastiken und Objekte der Kleinkunst. Reste von Kultstatuen sind nur vereinzelt und mehr oder minder stark fragmentiert erhalten (Delos,[1] Athen,[2] vielleicht auch aus Rom).[3] Die bekannte archaistische Isis aus dem pompejanischen Iseum war—wegen ihre Weihinschrift und der Fundstelle—kein Kultbild.[4] Dieses wurde möglicherweise

---

[1] J. Marcadé, *Au Musée de Délos* (1969), 439f. Taf. 57; Fr. Dunand, *Le culte d'Isis dans le bassin oriental de la Méditerranée, ÉPRO* 26/II (Leiden, 1973) 94 Taf. 32, 1.2; H.-H. v. Prittwitz und Gaffron, *Der Wandel der Aphrodite*, Diss. Heidelberg 1984 (1988) 22 Taf. 1,2 (mit Bibl.); Bricault, *Atlas*, 38.

[2] S. Walker, «A Sanctuary of Isis on the South Slope of the Athenian Acropolis», *ABSA* 74 (1979), 252. 257; P. Hoffmann, *Der Isis-Tempel in Pompeji* (1993) 178 (Nach zwei S. Walker verdankten Xerokopien unpublizierter Photos ist das Fragment vielmehr eine Büste ohne Kopf); Bricault, *Atlas*, 4.

[3] A. Grimm, in *Iside*, 174f. Nr. IV.24.25 (München ÄS 7080. 7081).

[4] V. Tran tam Tinh, *Essai sur le culte d'Isis à Pompéi* (Paris, 1964) 36. 156 Nr. 81 Taf. 13; Hoffmann, *Isis-Tempel in Pompeji*, 128f. 221 (Lit.).

nach dem Vesuvausbruch geborgen. Manche Bildwerke waren vermutlich Kultstatuen von „Synnaoi theoi", doch erschwert des Fehlen genauerer Fundumstände ein sicheres Urteil. Besonderes Interesse verdienen aus archäologischer Sicht die zahlreichen „Second-hand"—Aegyptiaca und ihre Funktion als echte Zeugnisse der Kunst des Nillandes. Derartige authentische Requisiten hatten allerdings im eigentlichen Kult sicherlich keine bestimmte Funktion. Die Zahl dieser Fundstücke war vermutlich wesentlich größer als heute nachweisbar sind. Viele der seit Jahrhunderten, d. h. vor 1800, bekannten ägyptischen Skulpturen in europäischen Sammlungen ohne dokumentierte Provenienz stammen vermutlich aus einem der stadtrömischen Heiligtümer der ägyptischen Götter.

Im Hinblick auf das umfangreiche Material der genannten Gruppen beschränke ich mich im Folgenden auf einige Zeugnisse der als „Gruppe 2" definierten Funde.

In der frühen Kaiserzeit erfolgte in der Architekturdekoration eine bemerkenswerte Neuerung—die Verwendung dünner Inkrustationsplatten, die Quadermauerwerk vertäuschen sollten. Diese Wandinkrustation wurde—wie häufig bei modernen Bauten—dem eigentlichen Mauerkern vorgeblendet. Dabei kam es teilweise zu einer großflächigen Verkleidung der Wände. Die hauptsächlichen Zonen der Wandaufteilung wurden entsprechend akzentuiert: Sockel, Hauptteil und Friese, gegebenenfalls mit repräsentativen figürlichen Darstellungen. Aus verschiedenen Heiligtümern der ägyptischen Gottheiten in Italien sind entsprechende Fragmente aus weißem Marmor (seltener aus Kalkstein) mit Resten ägyptisierender Dekorationen erhalten. Außer zahlreichen Beispielen stadtrömischer Provenienz[5] sind derartige Bruchstücke auch aus Benevent bekannt.[6] Alle diese Fundstücke gehörten zweifellos zur Dekoration der Cella der betreffenden Tempel. Trotz einiger stilistischer Unterschiede ist das hohe künstlerische Niveau fast aller dieser Darstellungen bemerkenswert. Offensichtlich war man um die gewissenhafte Umsetzung sorgfältig ausgewählter Vorlagen bemüht. Es handelt sich zweifellos nicht um die Wiedergabe beliebiger Motive. Auch die ikonographischen Einzelheiten verraten ein sorgfältiges Studium der jeweiligen Vorbilder. Als solche dienten wenigstens teilweise gewissenhafte, zeichnerische Kopien ptolemäischer Tempelreliefs. In Einzelfällen ist sogar mit der Tätigkeit von Bildhauern aus Ägypten zu rechnen. Es fehlt jedoch bisher an systematischen Untersuchungen, um die Prototypen genauer zu bestimmen. Nur Hans Wolfgang Müller hat im Zusammenhang mit den Beneventer Fragmenten einige Vorschläge in dieser Richtung gemacht.[7] Dieter Kurth bin ich für einige wichtige Hinweise sehr dankbar.

---

[5] A. Roullet, *The Egyptian and Egyptianizing Monuments of Imperial Rome, ÉPRO* 20 (Leiden, 1972) und K. Parlasca, «Ägyptisierende Bauglieder und Reliefs aus Rom im Ägyptischen Museum», *Forschungen und Berichte der Staatlichen Museen (Berlin)* 18 (1977), 59–65 Taf. 10–14.

[6] H. W. Müller, *Der Isiskult im antiken Benevent und Katalog der Skulpturen aus den ägyptischen Heiligtümern im Museo del Sannio*, MÄS 16 (München, 1969); *id.*, *Il culto di Iside nell'antica Benevento. Catalogo delle sculture provenienti dai santuari egiziani dell'antica Benevento nel Museo del Sannio* (Benevento, 1971) Der Tafelteil der Übersetzung ist identisch.

Die erhaltenen Fragmente von Wandreliefs aus Marmor oder Kalkstein in „versenktem" Relief lassen sich nur in Ausnahmefällen bestimmten kompositionellen Vorbildern zuordnen. Dazu kommt noch folgendes Problem: Die figürlichen, ägyptisierenden Darstellungen waren in der Regel auf Frieskompositionen beschränkt. Von den zugehörigen Architekturgliedern sind nur einige wenige Beispiele dieser Art erhalten, die als rundplastische Kapitelle von Säulen[8] oder als Pilasterbekrönung[9] gedient haben. Daneben muß es auch zahlreiche Fragmente neutraler Elemente der Wanddekorationen gegeben haben, etwa glatte oder geriefelte Pilaster, profilierte Leisten etc., deren Zugehörigkeit zur ägyptisierenden Dekoration nicht erkennbar war. Nur in Benevent ist für ein derartiges Bauglied der Zusammenhang mit den ägyptisierenden Fragmenten höchstwahrscheinlich.[10]

Der Bestand derartiger Fragmente wurde bisher noch nicht vollständig erfaßt. Wichtig sind einige erst vor Kurzem publizierte Bruchstücke im Museo Capitolino[11] sowie im Museo Nazionale Romano.[12] Serena

---

[7] *Ibid.* 50f.

[8] Rom. Mus. Capitolino Inv. 2854; K. Parlasca, «Ein Isiskultrelief in Rom», *MDAIR* 77 (1970), 203 Taf. 59,4; Malaise, *Inventaire*, 215 Nr. 393 Taf. 23; S. Ensoli, in *Iside*, 313 Abb. S. 310 rechts.

[9] S. u. Anm. 34 (Abb. 13).—Vgl. Auch das vermutlich domitianische Pilasterkapitell, ehemals in Berlin, Ägypt. Mus. Inv. 21136 (Kriegsverlust): E. von Mercklin, *Antike Figuralkapitelle* (1962) 200. 201 Nr. 493 Abb. 942 („hadrianisch"); Parlasca, *Bauglieder und Reliefs*, 64 Taf. 14,2.

[10] Müller, *Der Isiskult im antiken Benevent*, 54 Taf. 18.2 (Inv. 259).

[11] C. Alfano, «L'Iseo Campense in Roma: relazione preliminare sui nuovi ritrovamenti», in N. Bonacasa u. a. (Hrsg.), *L'Egitto in Italia dall'Antichità al Medioevo. Atti del III Congresso Internazionale Italo-Egiziano Roma, CNR—Pompei, 13–19 Novembre 1995* (Roma, 1998), 202. 204f. Abb. 15–17.

[12] F. Manera – C. Mazza, *Le collezioni egizie del Museo Nazionale Romano* (2001) 98 Nr. 66; 111 Nr. 80.

Ensoli verdanke ich darüber hinaus—im Anschluß an mein Referat in Lyon—den wichtigen Hinweis, daß es in der Tat in Rom und vermutlich auch in Neapel noch unpublizierte Fragmente derartiger Dekorationen stadtrömischer Provenienz gibt. Ein systematischer Vergleich aller nachweisbaren Bruchstücke ist ein dringendes Desiderat[13]—unter Berücksichtigung ihrer Gliederung nach Material, Plattenstärke und Größenverhältnissen der dargestellten Personen und Gottheiten.

Mehrere Fragmente sichern die Einbeziehung römischer Kaiser in die sakrale Komposition entsprechend den ägyptischen Vorbildern (Abb. 1 und 2).[14] Sie sind allerdings physiognomisch nicht immer sicher zu bestimmen—im Gegensatz zu zwei Statuen des Domitian im Pharaonentypus in Benevent mit Porträtzügen.[15]

Die ausführenden Künstler waren in der Regel—wenn auch nicht ausschließlich—italische Bildhauer, die sich allerdings in unterschiedlichem Grade an ihre Vorlagen gehalten haben, falls immer direkte, originale Kopien vorhanden waren. Besonders deutlich sind gewisse Unterschiede bei typgleichen Motiven. So zeigt ein stilistisch unägyptisches Fragment im Antiquarium des Palatin einen liegenden Stier als Standartenbekrönung in ziemlich korrekter, hieratischer Haltung (Abb. 3).[16] Das gleiche Tier ist bei einem Priester auf einem der bekannten Reliefs auf Granitsäulen aus dem Iseum Campense mit fast

---

[13] Eine größere Anzahl entsprechender Funde sind enthalten in dem Standardwerk von A. Roullet, *Imperial Rome.* Einige weitere, zumeist nach Berlin gelangte Fragmente habe ich an anderer Stelle publiziert: Parlasca, *Bauglieder und Reliefs*, 59ff. Taf. 12,1.3.4 und 13,3.5. Diese Objekte sind nicht besprochen in K. Lembke, *Das Iseum Campense in Rom. Studie über den Isiskult unter Domitian*, Archäologie und Geschichte 3 (Heidelberg, 1994).

[14] Roullet, *Imperial Rome*, 67 Nr. 66 Taf. 57,80 (Rom, Palazzo Corsetti).—Manera-Mazza, *Collezioni egizie*, 111 Nr. 80 mit Farbabb., Detailabb. p. 29 (Rom, Museo Nazionale Romano Inv. 106548).—Der von Müller, *Der Isiskult im antiken Benevent*, 49f. Taf. 171 als Domitian gedeutete Reliefkopf eines Königs in Benevent ist, wie Daltrop mit Recht betont hat, kein physiognomisch bestimmbares Bildnis dieses Kaisers: G. Daltrop – U. Hausmann – M. Wegner, *Die Flavier* (*Das römische Herrscherbild*) (1966) 39. 98; anders Lembke, *Iseum Campense*, 93.—Unklar ist die Bestimmung eines von Alfano, *Iseo Campense*, 204f. Abb. 16 bekannt gemachten Porträtfragments.

[15] Inv. 1903; Müller, *Der Isiskult im antiken Benevent*, 55f. Taf. 8,1 ab und 19 ab; Malaise, *Inventaire*, 303 Nr. 50 Taf. 62; Lembke, *Iseum Campense*, 31. 93. 242; Daltrop, *Die Flavier*, 39f. 97f. Taf. 23d (nicht erwähnt ist darin die zweite Statue: Müller, *Der Isiskult im antiken Benevent*, 62f. Taf. 21ab; Lembke, *Iseum Campense*, 93).

[16] Inv. 12498; 31 × 15 × 5 cm; Roullet, *Imperial Rome*, 62 Nr. 37 Taf. 41; G. J. F. Kater-Sibbes – M. J. Vermaseren, *Apis*, II. *Monuments from Outside Egypt*, *ÉPRO* 48/II (Leiden, 1975), 11 Nr. 281 Taf. 27 (Bibl.); Bricault, *Atlas*, 166.

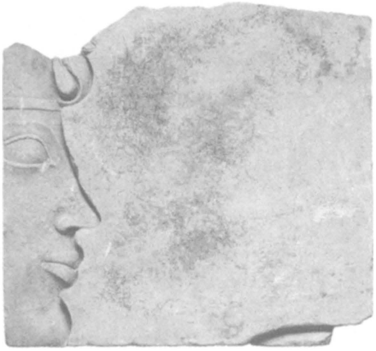


Abb. 1. Rom, Museo Nazionale Romano Inv. 106548, Relieffragment mit römischem Kaiser, nach Manera/Mazza

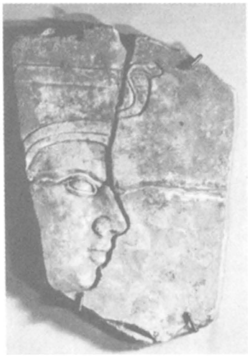


Abb. 2. Ehemals Benevent, Museo del Sannio, Relieffragment mit römischem Kaiser, nach Müller

spielerisch zurückgewendetem Kopf dargestellt (Abb. 4).[17] Bedeutsam ist ferner die Tatsache, daß die Friese gelegentlich sogar mit hieroglyphischen Inschriften versehen wurden. Sie waren offenbar teilweise nach authentischen Vorlagen kopiert. Besonders interessant ist in diesem Zusammenhang das vermutlich aus Rom stammende Fragment eines Kartuschen-Uräenfrieses in Neapel (Abb. 5).[18] Dazu

---

[17] Florenz, Museo Archeologico; Malaise, *Inventaire*, 203 Nr. 386; Kater-Sibbes—Vermaseren, *Apis*, 10 Nr. 278,3 Taf. 19; S. Ensoli Vittozzi, *Musei Capitolini. La collezione Egizia* (Milano, 1990) 69 Anm. 10 Abb 41; Lembke, *Iseum Campense*, 188 Nr. 6 Taf. 8,4.

[18] Inv. 1029; Roullet, *Imperial Rome*, 65 Nr. 53 Taf. 52,69.—Vgl. demgegenüber die z. T. fehlerhaften Hieroglyphen auf dem Fragment eines Granitreliefs in Neapel:

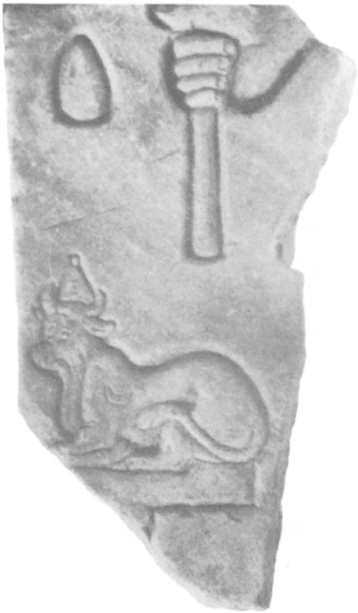


Abb. 3. Rom, Antiquario Palatino Inv. 12498, Relieffragment mit Stierstandarte, nach Roullet

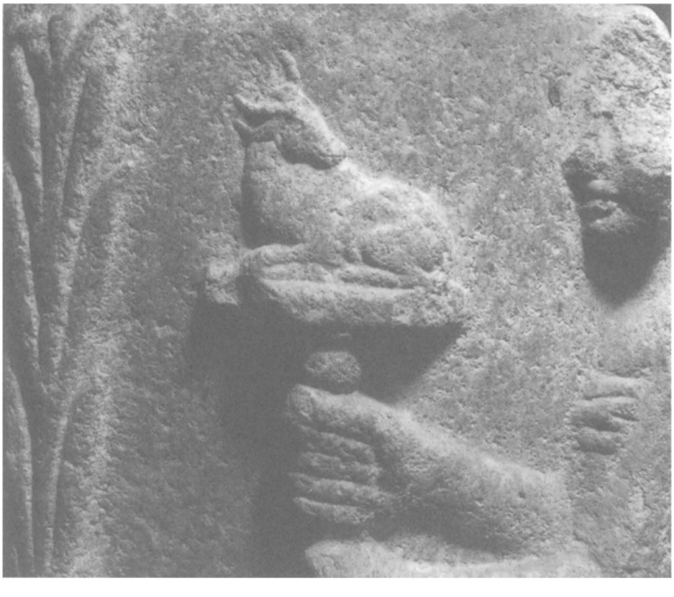


Abb. 4. Rom, Museo Capitolino, Priesterrelief auf Granitsäule, nach Phot. Lembke

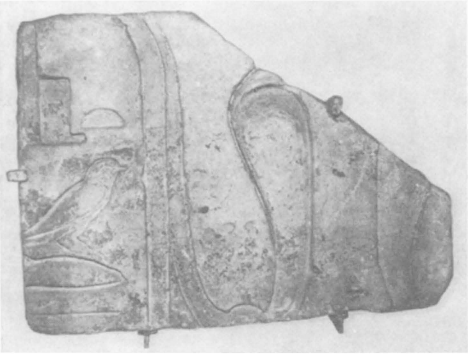


Abb. 5. Neapel, Museo Nazionale Inv. 1029, Relieffragment mit Kartusche, nach Roullet

verweist mich D. Kurth auf eine Parallele in Esna:[19] „Hier wechseln in den Kartuschen die Namen des Kaisers Domitian mit den Namen der Gottheiten Esnas, Chnum, Heka und Menchit; sämtliche Hieroglyphen 'Iśt wr(t) nb(t) . . . = Isis, die Große, die Herrin von . . . (hier wäre der Name des Tempels/Ortes zu erwarten) sowie auch die übrigen Formen wirken wie von ägyptischer Hand gemacht."

Außerdem möchte ich an dieser Stelle einige weitere Relieffragmente besprechen, die das Spektrum der genannten Funde ergänzen. Besonderes Interesse verdient das Berliner Bruchstück einer „Columna caelata" aus Marmor (Abb. 6).[20] Die Struktur ihres Blattkelchs entspricht der frühen domitianischen Variante gleichartiger Kapitelle (Abb. 7),[21] wodurch die Datierung in flavische Zeit gesichert ist. Zu ergänzen ist eine Reihung von Priestern—aber ohne Postamente—, wie sie auf den bekannten Granitsäulen dargestellt sind.[22] Eine bemerkenswert

---

Inv. 1031; Roullet, *Imperial Rome*, 65 Nr. 54 Taf. 52,70 (Das Zeichen links oben entspricht keiner echten Hieroglyphe; Hinweis D. Kurth).

[19] S. Sauneron, *Le temple d'Esna* III (1968) Nr. 354.

[20] Inv. 16783; H = 61 cm; Parlasca, *Bauglieder und Reliefs*, 60 Nr. 3 Taf. 12,3; E. Kühn, *Antinoopolis*, Diss. Leipzig, 1913, 33 Anm. 6.

[21] Rom, Museo Capitolino Inv. 25; Roullet, *Imperial Rome*, 57 Nr. 9 Taf. 23,35; Ensoli Vittozzi, *Musei Capitolini*, 52 Nr. 11 Abb. 32 (danach unsere Abb. 7); Lembke, *Iseum Campense*, 192 Nr. 22 Taf. 9,3; S. Ensoli, in *L'Egitto in Italia*, (1998), 419 Abb. 12.

[22] K. Parlasca in W. Helbig, *Führer durch die öffentlichen Sammlungen klassischer Altertümer in Rom*, 4. Auflage 2 (Tübingen, 1966), 42f. Nr. 1194 (Bibl.); Ensoli Vittozzi, *Musei Capitolini*, 59ff. Abb. 33–41; Lembke, *Iseum Campense*, 186ff Taf. 5–8; E. R. Knauer, Urnula faberrime cavata. *Observations on a Vessel used in the Cult of Isis* (Stuttgart, 1995)

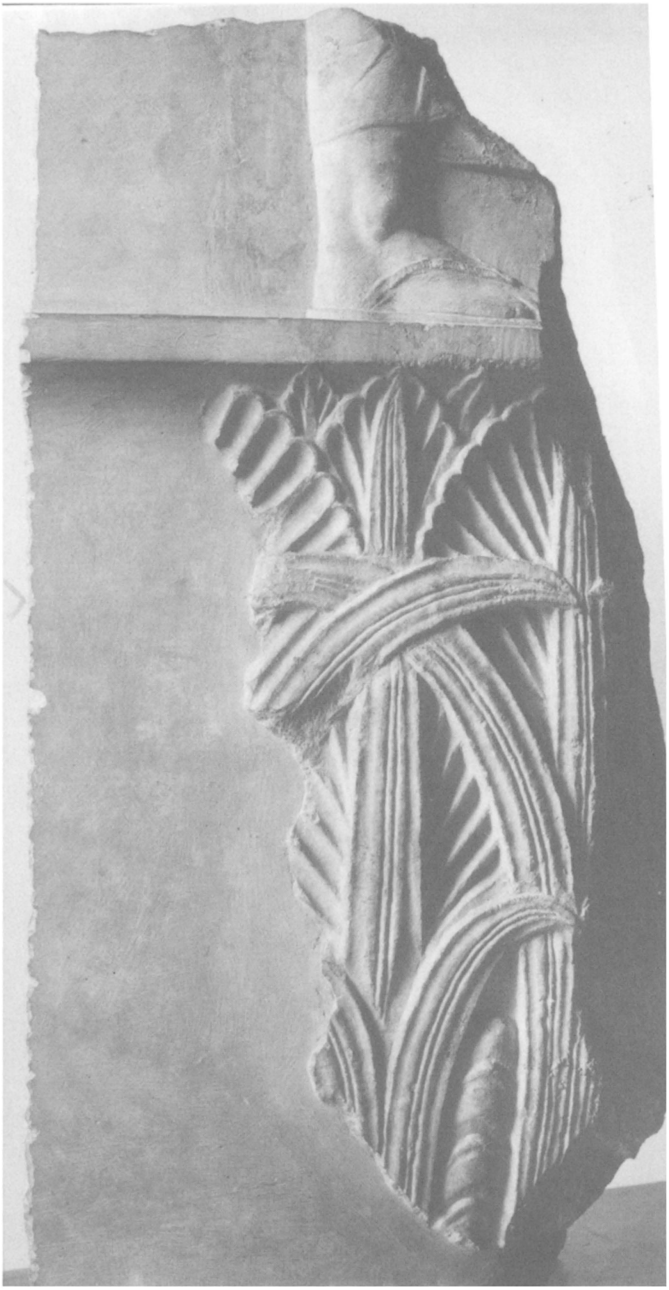


Abb. 6. Ehemals Berlin, Ägyptisches Museum Inv. 16783, Fragment einer „Columna caelata", nach Phot. des Museums

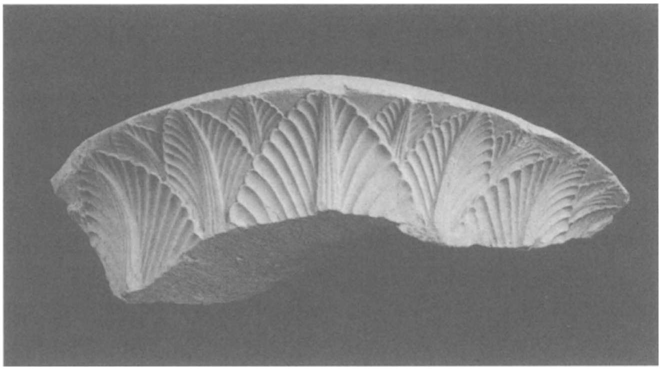


Abb. 7. Rom, Museo Capitolino Inv. 25, Kapitell-Fragment, nach Ensoli Vittozzi

qualitätvolle Arbeit ist das Fragment eines großen Falkenkopfes mit Sonnenscheibe (Abb. 8).[23] Auf einem im „Ludus Magnus“ in der Nähe des Colosseums gefundenen Bruchstück ist eine Hand mit Henkelkreuz erhalten (Abb. 9).[24] Die sorgfältige Wiedergabe der Finger entspricht einem neueren Grabungsfund.[25] Ein anderes interessantes Bruchstück wurde erstmals von Serena Ensoli im Katalog der großen Isis-Ausstellung in Mailand bekannt gemacht (Abb. 10).[26] In subtiler Arbeit erkennt man—nach einem Dieter Kurth verdankten Hinweis—eine dargereichte Palmrispe, von der die Zeichen Heb-sed, Anch, Djed und Was herabhängen (Symbol für viele Regierungsjubiläen, erfolgreiche und gute künftige Jahre u. ä.).[27]

Auf dem Palatin wurden, abgesehen von dem oben besprochenen Fragment (Abb. 3), Teile eines anderen Reliefs gefunden, das auf einer wieder verwendeten Platte gearbeitet ist (Abb. 11).[28] Der frag-

---

19f. 58f. Abb. 22–24; S. Curto, in *L'Egitto in Italia* (1998), 389–395 Abb. 1; S. Ensoli ebendort 419f. Abb. 12. 13.

[23] Inv. 16787 (Kriegsverlust); H = 27 cm; Parlasca, *Bauglieder und Reliefs*, 60 Nr. 5; 61 Taf. 13,5 (Rote Farbspuren in der Sonnenscheibe).

[24] Rom, Depot der Musei Comunali; 33 × 17 × 7 cm; A. M. Colini – L. Cozza, *Ludus Magnus* (1962), 60 Nr. 7 Abb. 83; Parlasca, *Bauglieder und Reliefs*, 61 Taf. 13,3; M. De Vos, *Dionysus, Hylas e Isis sui monti di Roma* (1997), 132f. Abb. 201.

[25] Alfano, *Iseo Campense*, 204 Abb. 15.

[26] Ensoli, in *Iside*, Abb. S. 318 («lastra iscritta con geroglifici»).

[27] Vgl. H. H. Nelson – W. J. Murnane, *The Great Hypostyle Hall at Karnak* I 1 (Oriental Institute Publications 106) (Chicago, 1981) Taf. 192 (Neues Reich).

[28] Inv. 12502; 1,20 × 0,90 m; M. Marella Vianello, *Antichità* 1 Teil 3 (1947), 6. Taf. 11,1 (Taf. 11,2 die abgearbeitete Rückseite); G. Botti, in A. Bartoli – G. Botti,

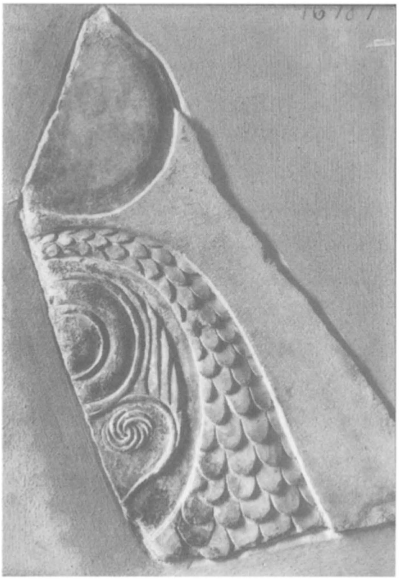


Abb. 8. Ehemals Berlin, Ägyptisches Museum Inv. 16787, Relieffragment mit Falkenkopf, nach Phot. des Museums

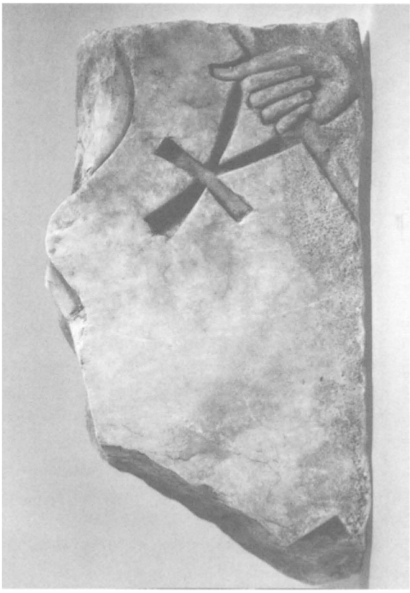


Abb. 9. Rom, Magazin der Musei Comunali, Relieffragment aus dem „Ludus Magnus“, nach Phot. des Museums

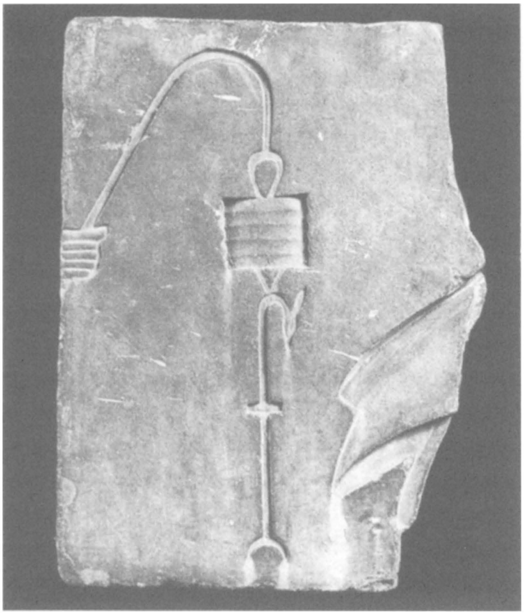


Abb. 10. Rom, Museo Capitolino, Ägyptisierendes Relieffragment mit Palmrispe, nach Kat. *Iside*

mentarische Erhaltungszustand erschwert jedoch die Interpretation. Giuseppe Botti hat den Befund eingehend beschrieben. Vermutlich handelt es sich um die untere Partie eines Throns. Das obere der beiden figürlich verzierten Felder zeigt drei Hieroglyphen, links den Rest des mś-Zeichens (wie im Namen Ramses) und daneben einen kleinen Vogel (Küken), der Hieroglyphe „w“ entsprechend. Darüber befindet sich eine Schlange, wie sie in der Schreibung des Wortes d̲t (Ewigkeit) vorkommt. Vom unteren Bildfeld sind zwei auf Körben (nb-Hieroglyphe) sitzende Gottheiten mit Sethszeptern erhalten.

Abschließend seien noch einige architektonische Elemente besprochen, die demselben Kontext zuzuordnen sind. Zu dem großen Eckblock mit Uräenfries in Berlin (er ist kein Kriegsverlust, wie

---

«Tracce di culti orientali sul Palatino Imperiale», *Rendiconti della Pontificia Accademia di Archeologia* 29 (1956/57), 18. 35ff. Abb. 12; Parlasca, in Helbig, *Führer*, 864 Nr. 2080; Roullet, *Imperial Rome*, 62 Nr. 39 Taf. 42,58; Malaise, *Inventaire*, 219 Nr. 396 Taf. 24.

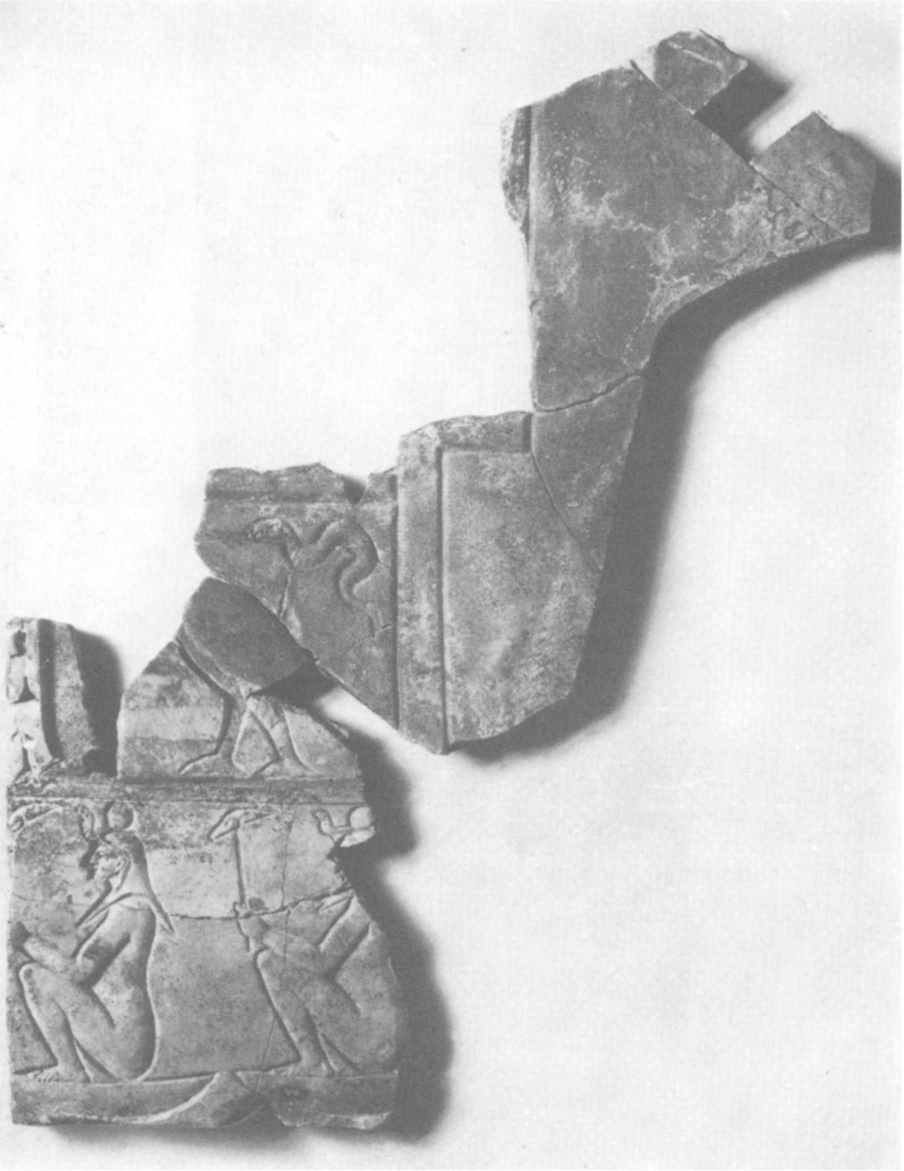


Abb. 11. Rom, Antiquario Palatino Inv. 12502, Ägyptisierendes Relieffragment, nach Roullet

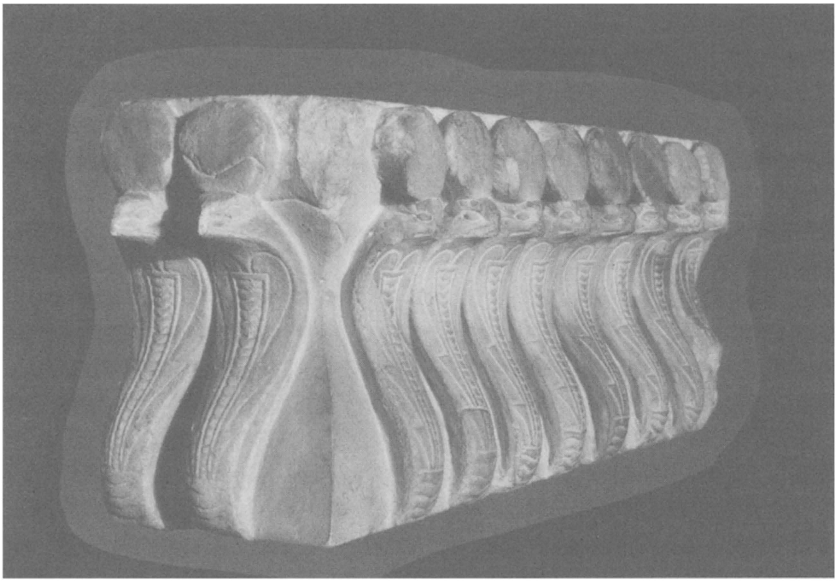


Abb. 12. Berlin, Ägyptisches Museum Inv. 16784, Eckblock mit Uräenfries, nach Phot. des Museums

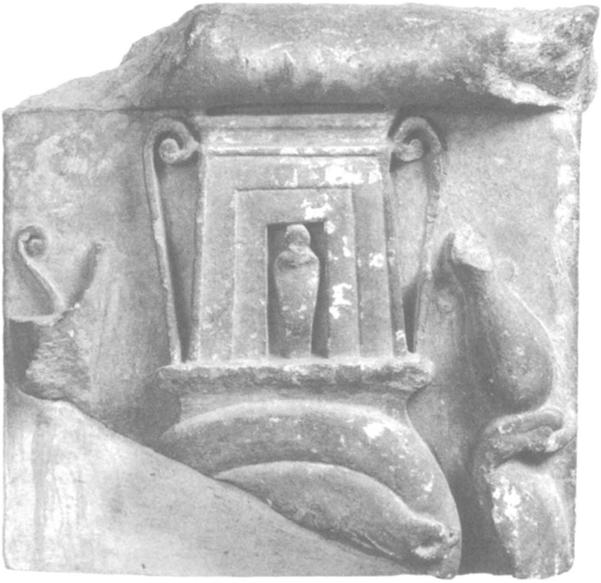


Abb. 13. Rom, Museo Nazionale Romano Inv. 591, Pilasterkapitell mit Hathorkopf, nach Manera/Mazza

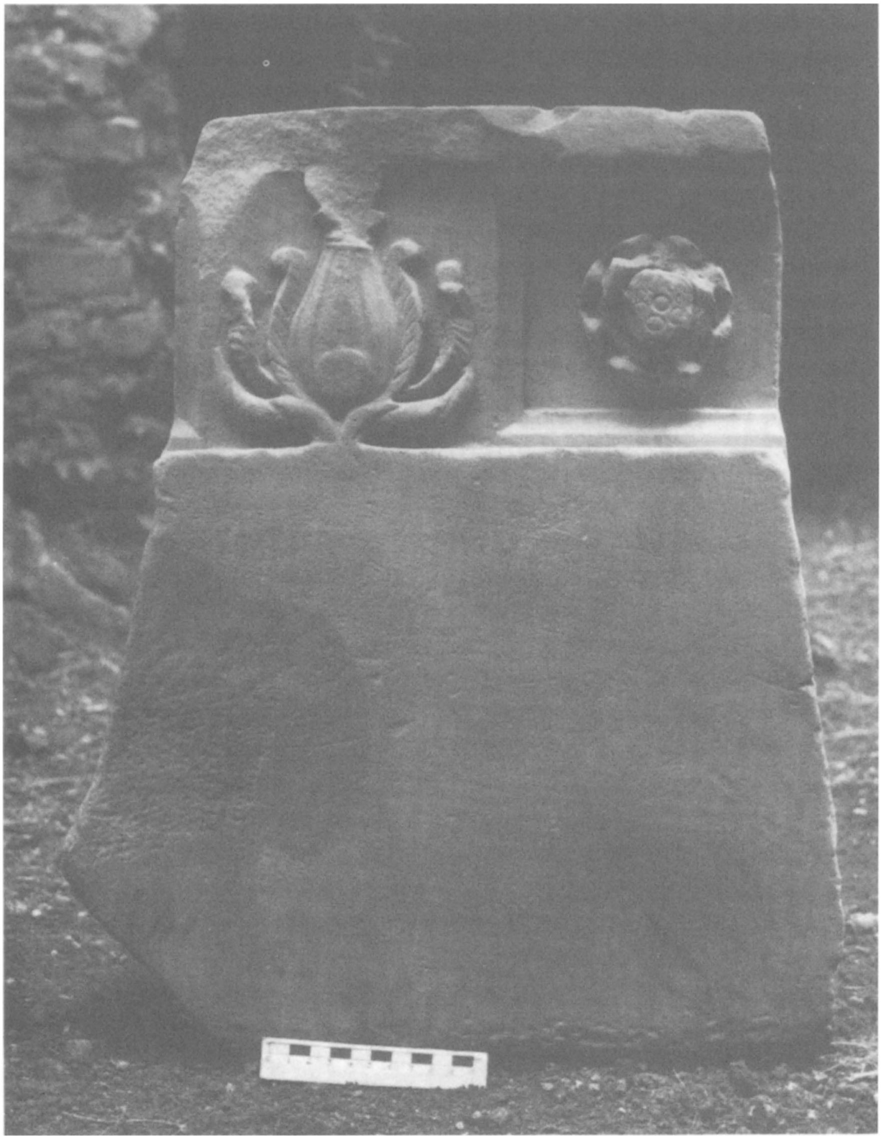


Abb. 14. Rom, kaiserzeitliche Gesimsblock beim Mausoleum des Augustus, nach De Vos

zunächst angenommen wurde; Abb. 12)[29] gibt es jetzt gleichartige Bruchstücke.[30] Hingegen sind die beiden Segmentgiebel desselben Museums definitive Verluste.[31] Sie galten im Museum als Dekoration von Türgiebeln, doch waren sie, wie bereits Wilhelm Weber richtig erkannt hatte, vielmehr Bekrönungen kleiner Nischen.[32] Zu dem schönen Pilasterkapitell mit Hathorkopf auf dem Palatin[33] wurde kürzlich ein genaues, wenn auch etwas beschädigtes Gegenstück im Museo Nazionale Romano veröffentlicht (Abb. 13).[34] Der von Mariette De Vos dem Mausoleum des Augustus zugewiesene Gesimsblock mit ägyptischer Götterkrone (Abb. 14)[35] ist nach einer stilistischen Bestimmung durch Henner von Hesberg jüngeren Datums.[36] Er gehört auch wegen seiner geringeren Abmessungen zu einer anderen Architektur im Umfeld des Mausoleums.

---

[29] Inv. 16784; W. Weber, *Ein Hermes-Tempel des Kaisers Marcus*, Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Phil.-hist. Klasse 1910 Nr. 7, 11 Anm. 42 Abb. 1; Roullet, *Imperial Rome*, 58f. Nr. 21 Taf. 36,49; Parlasca, *Bauglieder und Reliefs*, 60 Nr. 4; 61 Taf. 11,2.3.

[30] Alfano, *Iseo Campense*, 206.

[31] Inv. 16785 und 16786; A. Scharff, *Die ägyptische Sammlung* 2. Aufl. (1933), 73.

[32] Erhaltene bzw. rekonstruierte Breite 1,19 bzw. 1,26 m; Weber, *Hermes-Tempel*, 13 Nr. 2 Abb. 2 (mit richtiger Interpretation); P. Gilbert, «Le fronton arrondi en Égypte et dans l'art gréco-romain», *CdÉ* 17 (1942), 83–90; Roullet, *Imperial Rome*, 59 Nr. 22. 23 Taf. 36, 50.51; Parlasca, *Bauglieder und Reliefs*, 59f. Nr. 1 und 2 Abb. 1 Taf. 10,2.3 und 11,1; J. St. Curl, *The Egyptian Revival* (1982), 8. 21 Abb. ("Plate") 14 und 15.

[33] Inv. 12499; Parlasca, in Helbig, *Führer*, 863f. Nr. 2079; Malaise, *Inventaire*, 220f. Nr. 400; Roullet, *Imperial Rome*, 56 Nr. 7 Taf. 22,33; E. Nagy, *BMHB* 48/49 (1967), 60 Abb. 40; G. Clerc, *s.v.* Hathor, in *LIMC* IV (1988), 454 Nr. 19 Taf. 274.

[34] Inv. 591; 22 × 22 × 11 cm; Manera-Mazza, *Collezioni egizie*, 98 Nr. 66 mit Farbabbildung.

[35] 48 × 38 × 16,5 cm; M. De Vos, *L'egittomania in pitture e mosaici romano-campani della prima età imperiale*, *ÉPRO* 84 (Leiden, 1980), 74 mit Vorsatztafel.

[36] H. von Hesberg – S. Panciera, *Das Mausoleum des Augustus* (1994), 35f. Anm. 225.

ISIS CAPITOLINA AND THE EGYPTIAN CULTS IN LATE REPUBLICAN ROME

par

M. J. Versluys

For Paul G. P. Meyboom
on the occasion of his 60th birthday

> "But in general the archaeological evidence for the cult of Isis presents a peculiar (and revealing) set of problems"[1]

Introduction

"(–) on ne peut douter qu'il ait existé", Lafaye wrote in 1884 with respect to a temple of Isis on the Capitol in Rome.[2] He based himself mainly on literary sources, which several times mention actions against followers of the cults of the Egyptian gods on the Capitoline hill in the middle of the first century BC (see *infra*). In addition Lafaye recalls the existence of an obelisk on the Capitol, near S. Maria in Aracoeli. This obelisk had been re-erected on a high base decorated with lions; a palm tree—said to have grown from a seed brought from Jerusalem—stood in the vicinity and was associated with the obelisk. This exotic tableau, documented by drawings of Maarten van Heemskerck and other artists, ceased to exist around 1540 due to a restructuring of part of the Capitol (figs. 1–2).[3] As did other

---

[1] M. Beard, J. North, S. Price, *Religions of Rome* I. *A history* (1998), p. 281. In writing this article I have eagerly profited from discussions on the subject with L. Bricault and P. G. P. Meyboom. The Faculty of Archaeology of Leiden University financially supported my stay in Lyon. E. M. Moormann, T. D. Stek, O. M. Van Nijf and H. S. Versnel critically read the final manuscript. I thank them all sincerely for their support.

[2] G. Lafaye, *Histoire du culte des divinités d'Alexandrie Sérapis, Isis, Harpocrate et Anubis hors de l'Égypte depuis les origines jusqu'à la naissance de l'école néo-platonicienne* (1884), p. 216.

[3] E. Iversen, *Obelisks in exile*, I. *The obelisks of Rome* (1968), pp. 106–109. C. D'Onofrio, *Gli obelischi di Roma* (1965), pp. 214–215 has suggested that the obelisk would

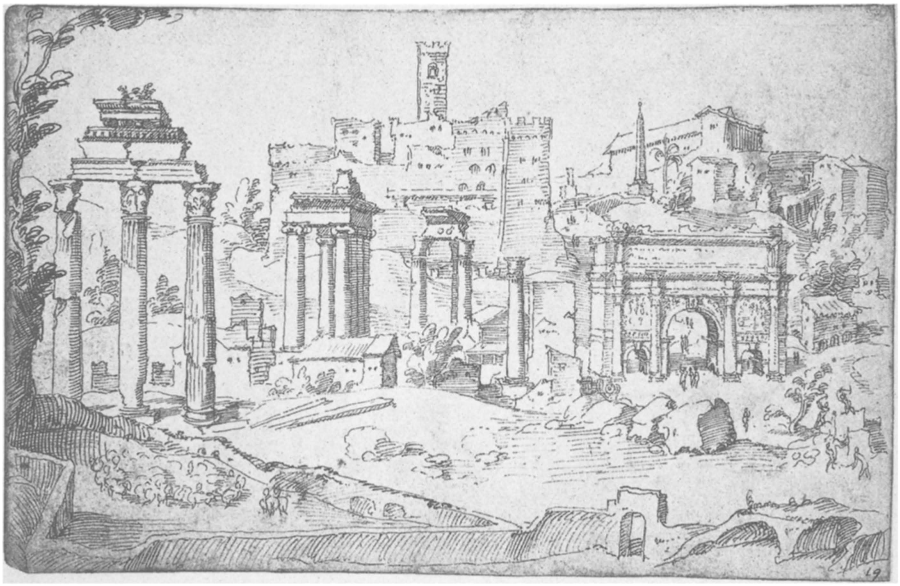


Fig. 1. View on the ancient forum and the Capitoline hill with, in the background at the right side, the obelisk and palm tree next to S. Maria in Aracoeli, drawing by Maarten van Heemskerck (after Hülsen/Egger)

scholars before him, Lafaye connected the obelisk with the supposed temple for Isis. However, this assumption proved to be wrong. The origin of the obelisk from the Iseum Campense can indeed be proven convincingly.[4]

In this article I will argue that there never was a large and impressive sanctuary for Isis and the Egyptian gods on the Capitol in Rome. The various sources at our disposal do not indicate, in my opinion, the existence of such a temple; moreover its existence is implausible in view of the topography of the Capitol and the character of the Egyptian cults in the Republican period.

---

have been re-erected in 1347 by Cola di Rienzi to stand together with the already existing palm tree as the allegorical emblem for Roma Caput Mundi, as a symbol of Libertas. For the drawings by van Heemskerck see Ch. Hülsen, H. Egger, *Die römischen Skizzenbücher von Marten van Heemskerck* I (1913), Taf. 7 and 12, II (1916), Taf. 18, 66, 101.

[4] The obelisk originates from Heliopolis and is now in the Villa Mattei. Cf. Iversen, *op. cit.* n. 3, pp. 106–114 and K. Lembke, *Das Iseum Campense in Rom. Studie über den Isiskult unter Domitian* (1994), pp. 204–206 *s.v.* 51 Obelisk Capitolinus/Urbino (with an extensive bibliography).

Status quaestionis

The majority of the scholars who dealt with *Isis Capitolina* came to the same conclusion as Lafaye. In their discussion of the literary sources Platner and Ashby state: "That temples of Isis were (–) built on the Capitoline is certain".[5] Roullet talks about "(–) a third important sanctuary (–)" and Vidman states: "Schon zu Sullas Zeiten muss auf dem Kapitol ein Isisheiligtum bestanden haben (–)".[6]

Malaise was the first author to be reluctant to accept the existence of a temple for Isis on the Capitol.[7] This incited Coarelli to a comprehensive defence of *Isis Capitolina*, characterising Malaise's caution as "Caso evidente di ipercritica".[8] In an article from 1987, Le Glay concludes "(–) que le Capitole a connu le plus ancien lieu de culte d'Isis". He does not, however, speak about a temple and suggests that the cult had a private character while, at the same time, priests were active.[9] Meyboom, in his monograph on the Nile mosaic of Palestrina, is equivocal on the existence of a sanctuary for Isis on the Capitol by following the general opinion as well as suggesting an alternative interpretation: it should not necessarily be a temple but could also consist of a group of altars.[10]

Despite these few prudent reservations however, in recent publications the existence of a temple for Isis on the Capitol is generally accepted. Lembke speaks of a "(–) um 100 v.C. gegründeten Kultbau,

---

[5] S. B. Platner, *A topographical dictionary of ancient Rome* (completed and revised by T. Ashby) I (1929), p. 286 *s.v.* Isis et Serapis in Capitolio. The authors still follow Lafaye on the connection between the sanctuary and the obelisk, cf. *ibid.* II, p. 367 *s.v.* Obeliscus Capitolinus.

[6] A. Roullet, *The Egyptian and egyptianizing monuments of Imperial Rome* (1972), p. 37; L. Vidman, «Isis und Sarapis», in M. J. Vermaseren (ed.), *Die orientalischen Religionen im Römerreich* (1981), pp. 121–150, 134.

[7] Malaise, *Inventaire*, pp. 184–187.

[8] F. Coarelli, «I monumenti dei culti orientali in Roma. Questioni topografiche e cronologiche», in Bianchi, Vermaseren (eds.), *La soteriologia*, p. 59. Cf. for Coarelli's use of this term in general the (critical) remarks by N. Purcell, «Rediscovering the Roman Forum», *JRA* 2 (1989), pp. 155–166, 164.

[9] M. Le Glay, «Sur l'implantation des sanctuaires orientaux à Rome», in *L'Urbs. Espace urbain et histoire (I^er^ siècle av. J.C.–III^e^ siècle ap. J.C.) Actes du colloque international, Rome 1985* (1987), pp. 545–557, especially pp. 546 and 548.

[10] P. G. P. Meyboom, *The Nile mosaic of Palestrina. Early evidence of Egyptian religion in Italy* (1995), p. 85: «From Puteoli the Egyptian cults spread over Campania, and there were soon Isea in Rome and Pompeii.»; V n. 28: «The Iseum on the Capitol at Rome may have been founded around 100 BC»; V n. 43: «(–) the sanctuary of Isis Capitolina which must have been quite close to the mint» and «If the Iseum on the Capitol consisted of a building, and not only of a group of altars (–)».

(–) ein offizielles Heiligtum".[11] Ensoli argues that "Un terzo santuario nato in età repubblicana, l'Iseo Capitolino, può essere considerato uno dei più importanti luoghi del culto isiaco a Roma in età imperiale".[12] Söldner remarks: "Ungeacht dessen (Octavian's supposed repudiation of the Egyptian cults, mjv) muss aber das innerpomeriale Heiligtum der Isis Capitolina toleriert worden sein, da es bis ins späte 1. Jahrhundert n.C. hinein gesichert ist".[13] In *LTUR*, Coarelli summarises his earlier opinion and comments on the architecture: "La posizione precisa dell'edificio è incerta"; but various reasons "(–) rendono probabile una localizzazione nell'*area Capitolina*".[14] Arata, on the contrary, recently concluded that archaeological and epigraphical sources "(–) portano ad ubicare convincentemente l'Iseo capitolino nell'area dell'Arce (–)".[15] An overview plan in the handbook of Beard, North and Price shows in front of the temple of Jupiter Capitolinus a dot, to be understood as "Isis on Capitolium". To conclude this not exhaustive overview of recent scholarly opinions, Bricault lists in his *Atlas* an "édifice cultuel consacré à Isis construit et reconstruit à plusieurs reprises sur le Capitole".[16]

An inquiry into these hypotheses on the existence of a large and public sanctuary for Isis on the Capitol around 100 BC is not just a small *nuga* only of interest to those studying the topography of Rome

---

[11] Lembke, *op. cit.* n. 4, p. 85.

[12] S. Ensoli, «I santuari isiaci a Roma e i contesti non cultuali: religione pubblica, devozioni private e impiego ideologico del culto», in *Iside*, pp. 306–321, 312. She comments on the location of the sanctuary on page 402 of Iside: «Il santuario, posizionato generalmente dalla critica più recente sulla cima del colle, può essere collocato, infatti, alle pendici del Campidoglio, in prossimità dell'area sacra di Sant'Omobono (–)» as, most recently, in her essay on «I santuari di Iside e Serapide a Roma e la resistenza pagana in età tardoantica», in *Aurea Roma. Dalla città pagana alla città cristiana* (exhibition catalogue, Rome, 2000), pp. 267–287, 268: «(–) l'Iseo Capitolino, ricostruito probabilmente nel I secolo d.C. sulle pendici del colle verso l'area sacra di S. Omobono (–)».

[13] M. Söldner, «Ägyptische Bildmotive im augusteischen Rom. Ein Phänomen im Spannungsfeld von Politik, Religion und Kunst», in H. Felber, S. Pfisterer-Haas (eds.), *Ägypter-Griechen-Römer. Begegnung der Kulturen*, Kanobos 1 (1999), pp. 95–113, 111.

[14] *LTUR* III, pp. 112–113 *s.v.* Isis Capitolina.

[15] F. P. Arata, «Un 'sacellum' di età imperiale all'interno del Museo Capitolino: una proposta di identificazione», *BCACR* 98 (1997), pp. 129–162, 148. As Lafaye, the author uses the Capitoline obelisk as one of her arguments, seemingly unaware of its provenance from the Iseum Campense, cf. n. 4. Later on in her article (pp. 149–152) Arata uses the story of the escape of (the later emperor) Domitian from the Capitol in 69 AD (see *infra*) to support her view. She is even more precise on the location on page 152: «(–) nell'area pedemontana occidentale dell'Arce (–)»: the site of the present day Museo Capitolino.

[16] Bricault, *Atlas*, p. 165 *s.v.* Rome, Regio VIII.

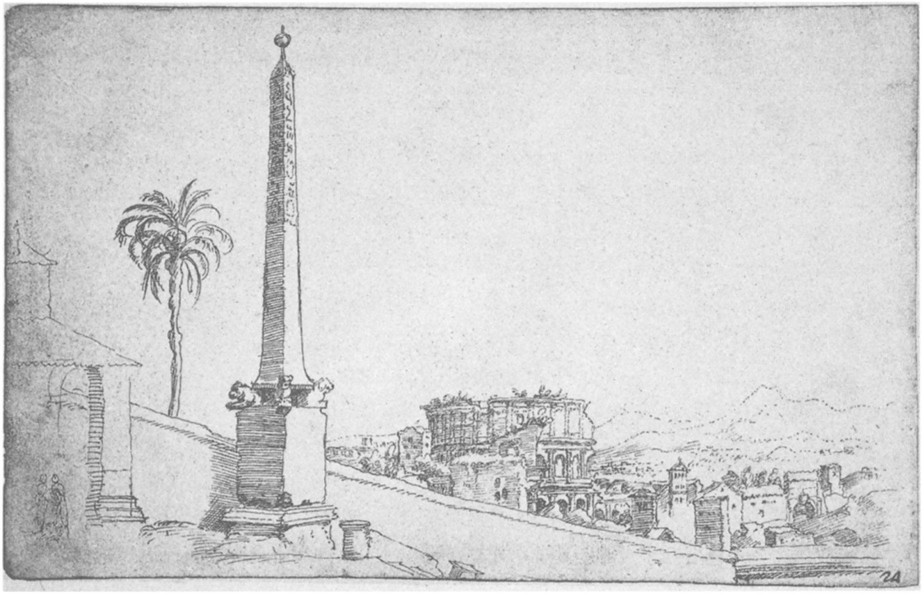


Fig. 2. The Capitoline obelisk and palm tree, with a view from the Capitol towards the colosseum, drawing by Maarten van Heemskerck (after Hülsen/Egger)

in the late Republican period. The existence of such a cult place has a role to play in much larger discussions, for example on the introduction of the Egyptian gods in Italy, the character and radiance of the Egyptian cults in the Republican period, the Roman view of Egypt and Egyptian religion in the first century BC and ultimately the Roman handling of influences from the East. Before trying to formulate conclusions on these larger issues, however, it is first necessary critically to review the sources at our disposal.

Archaeological sources

There is in fact no archaeological information that can be connected with a possible temple building. No architecture to be identified as the sanctuary has been found. On the Capitol itself a few aegyptiaca have been preserved: part of a small (Roman made) naophoros and a terracotta lamp decorated with a Sarapis bust.[17] The statuette and the lamp can well have been part of an Egyptian sanctuary, however many other contexts can also be imagined.[18] Finds of aegyptiaca near the theatre of Marcellus and near the Forum Boarium have been connected with an Egyptian temple on the Capitol but such attributions are speculative (see *infra*).

---

[17] Cf. Bricault, *Atlas*, p. 165 *s.v.* Rome, Regio VIII (with references). The naophoros

Epigraphical sources

Four inscriptions have been preserved that might give a more concrete indication for the existence of *Isis Capitolina.*

The first is a funerary inscription found outside the *porta Ostiensis* but originally from region VIII and now in the Museo Civico di Fiesole. The reading of this inscription, that may roughly be dated to the middle of the first century BC, is disputed.[19] In a list of thirteen deceased, mostly members of prominent Roman families, figure Titus Sulpicius Caecilianus and Porcia Rufa (probably his wife) who are perhaps indicated as *sac(erdotis) isid(is) capitoli(nae).* Even if we assume that the two were really priests to the Capitoline Isis, a disputed interpretation, there is no mention of a sanctuary or temple in the text. I hasten to add that, of course, the reference to a priest strongly suggests the presence of some sort of cult place. If we, however, for the time being just take the plain text into account we have to conclude that perhaps there were priests of Isis in Rome in the period around 50 BC, who were in some way connected with the Capitol.

---

is now in the Museo Nazionale Romano (inv. no. 56428); O. Lollio Barberi, G. Parola, M. P. Toti, *Le antichità egiziane di Roma imperiale* (1995), pp. 135–136 *s.v.* 4 suggest an Egyptian origin to the object. Furthermore, these authors advance as archaeological sources for the supposed sanctuary two Egyptian sphinxes that stood on the Capitol for a short while in the 16th century, were then moved to the Villa Borghese and are now in the Musée du Louvre (pp. 200–202 *s.v.* 47). The find spot of these frequently occurring aegyptiaca is, however, unknown and a relation with the ancient Capitol, where from the Middle Ages onwards antiquities from all over Rome were displayed, thus entirely speculative.

[18] Cf., in general, M. J. Versluys, *Aegyptiaca Romana. Nilotic scenes and the Roman views of Egypt* (2002), pp. 321–323 and, for the possible contexts of a naophoros specifically, p. 349.

[19] *CIL* VI 2246 (based on ancient copies). Cf. G. Paci, «Iscrizione tardo-repubblicana di Roma ritrovata al Museo di Fiesole», *Epigraphica* 38 (1976), pp. 120–125 = *RICIS* 501/0109. The dates proposed range from 90 BC to 48 BC. The most recent discussion of this inscription can be found in Takács, *Isis and Sarapis*, pp. 51–56 (with previous literature), cf. however the just criticism in *RICIS* 501/0109.

The second inscription also mentions a *sacerdos isidis capitolinae.*[20] The date of this inscription, preserved on part of a marble altar, is disputed, with suggestions ranging from the beginning of the imperial period to the end of the first century AD. Again the text does not contain any concrete information on (the existence of) a temple building or sanctuary.

Lastly two votive inscriptions, both dating from the imperial period, must be mentioned. The first is a dedication to *Isis Frugifera* found under S. Maria in Aracoeli.[21] The second ("Table de marbre retrouvée sous le Capitole, du côté nord") recalls the dedication of a *protomen serapis ex arg(enti).*[22] Both objects again suggest an Egyptian cultic presence on the Capitol.

Literary sources

Some much-discussed literary texts might provide a more specific insight in the situation. They will be shortly presented below.[23] Unfortunately none of the texts dates to the late Republican period; they are all (much) later.

A text by Varro, preserved in Tertullianus' *Ad Nationes*, where it is part of a polemic against the power of the Senate, mentions actions of the government against followers of the Egyptian cults in 58 BC.[24] The extract provides interesting information on the Capitol. Despite an official ban to place altars for the Egyptian gods on the Capitol and even despite destruction of them by the government, altars were nevertheless erected by the people. For this reason they were now, in 58 BC, again removed from the Capitol and banned. What can we conclude from this text with respect to the hypothetical large and public Egyptian sanctuary? Not much, I think. It can be concluded that in the first half of the first century BC the Egyptian gods were worshipped on the Capitoline hill and that this worship included the erection of altars (*aras*). Takács has convincingly argued, as Malaise, Coarelli and others already suggested, that these actions should probably not be interpreted religious-moralistically but mainly politically; contra the *populares*.[25]

---

[20] *CIL* I(2) 968 = *CIL* VI 2248 = *RICIS* 501/0110. Cf. Malaise, *Inventaire*, p. 112 *s.v.* Rome 1; Coarelli, *art. cit.* n. 8, p. 61; Mora, *Prosopografia Isiaca* II, pp. 90–91.

[21] *CIL* VI 351 = *RICIS* 501/0111, the votive inscription is now in the Museo Capitolino (inv. no. NCE 2113).

[22] *CIL* VI 30998 = *RICIS* 501/0112. Cf. Malaise, *Inventaire*, pp. 130–131 *s.v.* Rome 63, also for the quotation.

[23] The texts are quoted in full and extensively discussed in F. Coarelli, «Iside Capitolina, Clodio e i mercanti di schiavi», in *Alessandria e il mondo ellenistico-romano. Studi in onore di Achille Adriani* III (1984), pp. 461–475, Mora, *Prosopografia Isiaca* II, pp. 72–91 and Takács, *Isis and Sarapis*, pp. 56–70.

[24] Tertullianus, *Ad Nationes* 1.10 (different passages from the same author and others, advanced by Coarelli, *art. cit.* n. 8, p. 61, perhaps refer to the same story); cf. Malaise, *Inventaire*, pp. 184–185; Coarelli, *art. cit.* n. 8, pp. 61–63; Turcan, *Cultes orientaux* (quoted after the English translation), p. 86; Mora, *Prosopografia Isiaca* II, pp. 75–78; Takács, *Isis and Sarapis*, pp. 57, 62–64.

According to Cassius Dio, a source from the third century AD, the Senate had to take up action in 53 BC.[26] The Greek author explicitly states that it concerned private worship for the Egyptian gods on the Capitol. He uses the word *naos*, which neither as *ara* clearly indicates a temple or sanctuary.

The next Senatorial initiative against the Egyptian gods perhaps dates to 50 BC and is recorded by Valerius Maximus. It is however not clear if this interesting story has anything to do with the Capitol (see *infra*).

A following action on the Capitol, from 48 BC, is also known through Cassius Dio.[27] He mentions that bees had settled near a statue of Heracles, in the area of the Capitoline hill. This bad omen led fortune-tellers to advocate another raid against the *temenismata* of Isis and Sarapis. In the course of this action also a temple of Bellona was 'accidentally' destroyed and pots full of human flesh were found.[28] Cassius Dio this time uses the term *temenismata*, which, in general, means a piece of land marked off from common uses and dedicated to a god. The word can also be used to indicate a temple (though this only seldomly occurs) or, specifically with Cassius Dio, the precinct of a temple.[29] From this text we can conclude that there was apparently a (specific) area on the Capitoline hill for the worship of the Egyptian gods. It is well possible that by using the word *temenismata* Cassius Dio wanted to indicate a temple.

---

[25] See *infra*, n. 89.

[26] Cassius Dio 40, 47.4; cf. Malaise, *Inventaire*, pp. 185–186; Turcan, *Cultes orientaux*, pp. 86–87; Mora, *Prosopografia Isiaca* II, pp. 79–81; Takács, *Isis and Sarapis*, pp. 57, 64–65.

[27] Cassius Dio 42, 26; cf. Malaise, *Inventaire*, p. 186; Tákacs, *Isis and Sarapis*, pp. 65–67.

[28] Cf. H. S. Versnel, «Römische Religion und religiöser Umbruch», in M. J. Vermaseren (ed.), *Die orientalischen Religionen im Römerreich* (1981), pp. 41–66, 58.

[29] The fragment can thus be translated as "the precincts of the temples of Isis and Sarapis", as does Tákacs, or, as does Earnest Cary in the Loeb edition, as follows: «Sacrifices to Isis chanced to be going on there at the time, and the soothsayers gave their opinion to the effect that all precincts of that goddess and of Serapis should be raised to the ground once more».

A notable escape from the Capitol took place in 43 BC. The aedile M. Volusius evaded his enemies by disguising himself as a priest of Isis. The story is told by Valerius Maximus, a compilator working in the time of Tiberius, and, in a more literary form, by the Alexandrian author Appian, writing in the time of Marcus Aurelius.[30] Isis priests and followers of the Egyptian cults were apparently a common sight on the Capitol. In the first century AD the later emperor Domitian would use the same disguise to escape from the hill.[31]

In a late antique scholion, to conclude, an *ara isidis desertae* is recalled on the Capitol, *post aedem opis*.[32]

Apart from the sources discussed above, as said all dating to later periods, there are two texts that might be relevant in our inquiry that are contemporaneous; both dating to the period around the middle of the first century BC. The first is an extract in a letter from Cicero to Atticus that would mention *Isis Curiana*; however Takács convincingly demonstrated that the proposed reading is wrong: the text appears to be totally unconnected to Isis.[33] The second is a reference in a poem by Catullus, a text to be dated in 56 BC, of a temple for Sarapis. To impress his friend's girl Catullus takes pride on eight slaves that he claims to have bought in Bithynia as bearers for his chair. After some discussion the girl smartly replies: "Please (–) dear Catullus, do lend those slaves you speak of for a moment, for I want to be taken to the temple of Serapis".[34] The interesting text (this would be our only source for the reconstruction of a temple for Sarapis in Rome around 56 BC) gives no information on the situation on the Capitol. It is even debatable if the fragment may be used as proof for the existence of a temple for Sarapis at all. As already remarked by Syndikus, it is quite common with the elegiac poets to describe the women they encounter as Isis devotees.[35] In this way the authors take advantage of the opinion that the devotees to the Egyptian gods would all come from lower social strata and, especially interesting in their case, the demi-monde. Having the girl refer to the Egyptian gods in the first instance aims at characterising her as a hetaire, one of the main themes of Catullus' poem. This 'erotic connotation' of the Egyptian cults would, in different shapes and formulations, be an eagerly used topos in Roman literature from this period onwards.[36] The text witnesses the existence of the cult of the Egyptian gods in Rome around 56 BC, as referred to by Catullus and understood by his (perceived) audience; but it cannot be used as a topographical source as, for instance, Juvenal *Sat.* VI, 526 with regard to the Iseum Campense.[37]

---

[30] Valerius Maximus 7.3.8 and Appianus, *BC* 4.47. Cf. Takács, *Isis and Sarapis*, pp. 68–69 and, most recently, L. Bricault, «Les Anubophores», *BSÉG* 24 (2000–2001), pp. 29–42, esp. 32–33.

[31] Tacitus, *Hist.* III, 74 and Suetonius, *Dom.* I, 2. On this story see T. P. Wiseman, «Flavians on the Capitol», *AJAH* 3 (1978), pp. 163–178; K. Welleslev, «What happened on the Capitol in December AD 69», *AJAH* 6 (1981), pp. 166–190 and Arata, *art. cit.* n. 15, pp. 149–153.

[32] Schol. Veron. *Aen.* 2, 714.

[33] Cicero, *Ad. Att.* II, 17, 2. Cf. Takács, *Isis and Sarapis*, pp. 57, 60–62 (with previous literature).

[34] Catullus, *Carm.* X, 25–27. Most editions have *nam uolo ad Serapim deferri*, but also *Sarapim* occurs. The translation is from the Loeb edition by Francis Warre Cormish.

Secondary sources

An important source of information for the reconstruction of the topography of ancient Rome, the Catalogi Regionari, does not give an indication for the existence of a temple: an Egyptian cult place on the Capitol, in whatever form, is not mentioned.[38]

Discussion

On the basis of a careful investigation of the different sources (see table 1), it cannot be concluded that there was a temple or sanctuary for Isis on the Capitol.

---

[35] H. P. Syndikus, *Catull. Eine Interpretation. Erster Teil: Die kleinen Gedichte (1–60)* (1984), pp. 115–121, 119.

[36] Cf. Versluys, *op. cit.* n. 18, pp. 429–434.

[37] Cf. Lembke, *op. cit.* n. 4, pp. 138–139 for the text of Juvenal. For the problem of our understanding of the term Serapeum cf. n. 96.

[38] The silence of this source was already noted by Malaise, *Inventaire*, pp. 184 and 186. Cf. however Coarelli, *art. cit.* n. 8, p. 60.

Table 1. An overview of the available sources for the reconstruction of a temple for Isis on the Capitol

Source	Description	Date	Outcome
archaeological	naophoros statuette	imperial	–
	lamp with Sarapis	imperial	–
epigraphical	funerary inscription (RICIS 501/0109)	± 50 BC	priests of Isis
	dedication (RICIS 501/0110)	imperial	priest of Isis
	dedication *Isis Frugifera* (RICIS 501/0111)	imperial	cultic presence
	protomen serapis (RICIS 501/0112)	imperial	cultic presence
literary	Varro in Tertullianus' *Ad Nationes*	58 BC	*aras*
	Cassius Dio	53 BC	*naos*
	Cassius Dio	48 BC	*temenismata*
	Valerius Maximus and Appianus	43 BC	priests of Isis
	Tacitus and Suetonius	imperial	priests of Isis
	Scholion Veron. *Aen.*	–	*ara*
	Cicero in a letter to Atticus	± 50 BC	–
	Catullus, Carmina X	56 BC	–
secondary	Catalogi Regionari	–	–

It is noticeable that the epigraphic and literary sources never mention or refer to a building or monumental structure.[39] It is clear though that at least part of the hill was used, amongst other things, for the worship of the Egyptian gods. This negative conclusion regarding a large and public sanctuary for *Isis Capitolina* fits in with the archaeological and secondary information. In fact the various sources at our disposal constitute a rather coherent picture: altars for the Egyptian gods, priests of Isis and adherents to the Egyptian cults were apparently for a long time a common phenomenon on part of the Capitoline hill.

In the remainder of this article I will, for a better understanding of this conclusion and to avoid the suspicion of being overcritical towards the available sources, try to place the Egyptian gods on the Capitol in their proper topographical and historical context. But first we will consider two (other) literary sources that are often quoted in relation to *Isis Capitolina* and used in the discussion but which do not necessarily relate to the Capitol.

---

[39] Cassius Dio's *temenismata* might be the only exception.

The first text concerns a rather spectacular action against the Egyptian gods. In a chapter in which he speaks about the events before the first century BC, the already mentioned Valerius Maximus writes how consul L. Aemilius Paullus smashes the doors of the temple of Isis with an axe. He was forced to use his own hands to execute this senatorial decree, as the workers were afraid to do so out of religious fear.[40] The dating of this event is problematic. Most authors relate the action to the problems around the Egyptian gods on the Capitol in the middle of the first century BC; a consul with that name is indeed known from 50 BC. Coarelli places the event, in view of the context in which the story is included, in 182 or (rather) in 168 BC, when there were also consuls with that name.[41] Be that as it may, the text does not mention that the temple of which the doors were smashed was on the Capitol and therefore cannot be used as evidence on *Isis Capitolina*. A hypothetical relation with the problems around the Egyptian gods on the Capitol is, for that matter, not only doubtful because of the possible early date, but also in view of the fact that Cassius Dio, who mentions actions from the side of the government in 53 BC and 48 BC, does not mention this remarkable event in 50 BC.

The same Cassius Dio does mention a decision of the second triumvirate in 43 BC: Mark Antony, Octavian and Lepidus would have voted in favour of the building of a temple for Isis and Sarapis, but this sanctuary was not built. We will return to this source further on.[42] The text provides no information on a possible temple for Isis on the Capitol.

---

[40] Valerius Maximus I, 3–4. Cf. Malaise, *Inventaire*, pp. 185–186; Coarelli, *art. cit.* n. 23, pp. 462–463; Turcan, *Cultes orientaux*, p. 87; Takács, *Isis and Sarapis*, pp. 57–59.

[41] In recent literature Coarelli now seems to have most supporters, cf. C. Reusser, *Der Fidestempel auf dem Kapitol in Rom und seine Ausstattung. Ein Beitrag zu den Ausgrabungen an der Via del Mare und um das Kapitol 1926–1943* (1993), p. 203. Note however that Valerius Maximus' text is not built up strictly chronologically but thematically as well.

[42] Cassius Dio 47, 15. See *infra*, nn. 90–92.

The topography of the Capitol

In ancient Rome the Capitol was generally referred to as *arx et capitolium*, thus distinguishing between the northern part and the southern area with the temple of Jupiter Capitolinus.[43] This sanctuary was the most important building on the hill; something that was clear from its prominent position on the Capitol's highest point as well as from its colossal dimensions in comparison to the other buildings. Around this temple there were smaller temples, sanctuaries and shrines for other gods while the open space was partly filled up with statues and monuments. There were also profane buildings, like the *tabularium*, and porticoes (fig. 3).[44] It is important to realise that these buildings and monuments were located on top of the hill. The other parts of the Capitol were occupied by private dwellings. Until the fourth century BC there were even private houses on the hilltop itself; in the following centuries this area was to be reserved, as we have seen, for temples, shrines, monuments and other buildings. Around 90 BC, however, large plots of land which had belonged to the priests were sold and came into private possession. Around 50 AD "(–) the whole hill, with the exception of the area Capitolina, the actual sites of the temples, and the steepest parts of the slopes, was occupied by private houses".[45] Cassius Dio and Herodian are sometimes quoted as mentioning a concentration of Egyptians in this area.[46] This is, however, not correct. Cassius Dio, talking about the portents before the death of Commodus in AD 192, mentions a fire that almost devastated the imperial palace on the Palatine that began at night in some dwelling, leaped to the temple of Pax "(–) and spread to the storehouses of Egyptian and Arabian wares (–)".[47] Herodian, a third century AD historian, recalls the same event and even adds many details on the fire. He writes nothing, however, on things Egyptian on or near the Capitol; even the warehouses with Oriental

---

[43] Cf. Reusser, *op. cit.* n. 41, pp. 32–51 and *LTUR* I, pp. 232–234 *s.v.* Capitolium (Republik und Kaiserzeit) (with an extensive bibliography).

[44] This description applies to the late Republican period until Octavian. See the excellent overview in Reusser, *op. cit.* n. 41, pp. 32–51 with plans (Abb. 4 and 107).

[45] Cf. Platner/Ashby, *Topographical dictionary* I, pp. 97–98 (also for the quotation); *LTUR* I, 23 2: «Die Abhänge und der Fuss des Hügels waren in der Republik und der Kaiserzeit bebaut.» and «In flavischer Zeit bedeckten die Bauten die Abhänge bis direkt an den Rand der heiligen Bezirke (–)».

[46] Herodianus 1, 14 2–6; Cassius Dio 73, 24 1–2.

[47] The translation is from the Loeb edition by Earnest Cary.

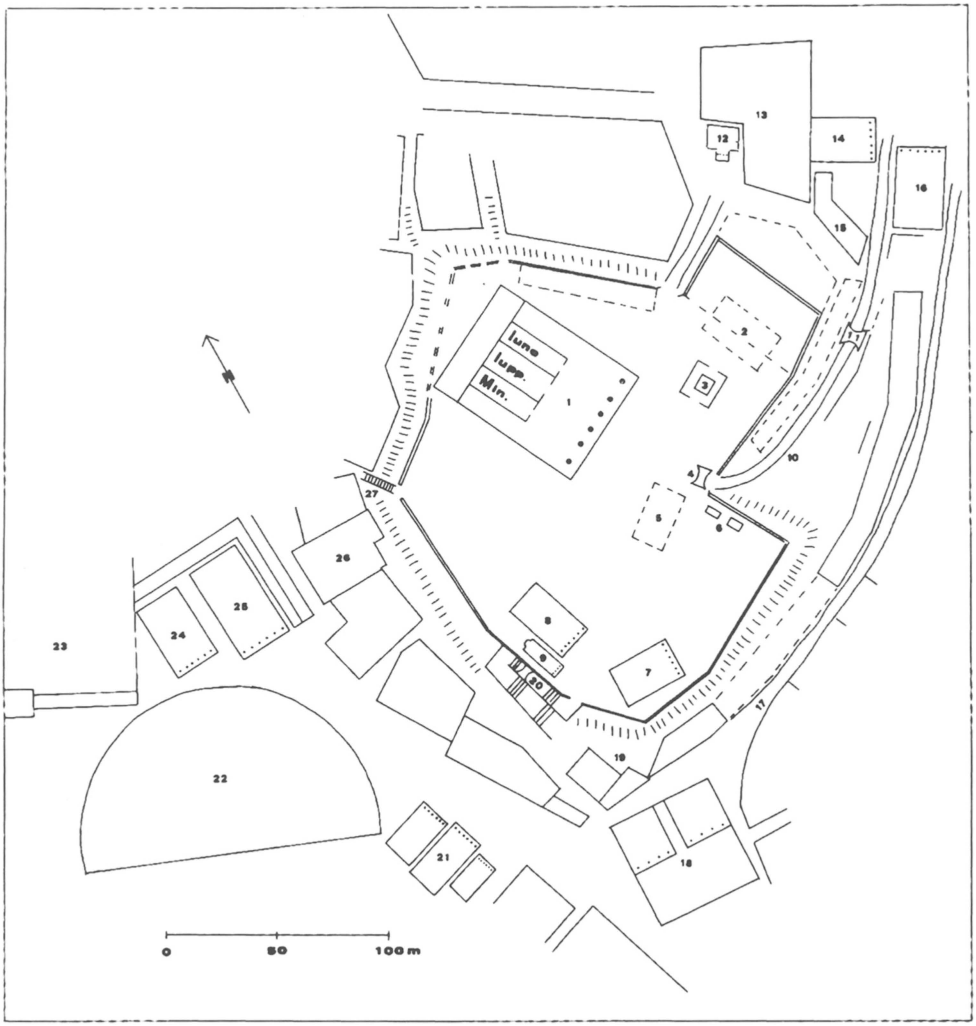


Fig. 3. Plan of the southern side of the Capitol with a reconstruction of its buildings and monuments: 1. temple of Jupiter Optimus Maximus, 2. temple of Jupiter Custos (former sacellum of Jupiter Conservator (?), 3. ara gentis Iuliae (?), 4. fornix of P. Cornelius Scipio Africanus major, 5. temple of Jupiter Tonans, 6. two arches, 7. temple of Fides, 8. temple with six columns, 9. temple with four columns, 10. clivus Capitolinus, 11. Neronian arch (?), 12. temple of Veiovis, 13. tabularium, 14. temple of Vespasian and Titus, 15. porticus of the Dei Consentes, 16. temple of Saturnus, 17. vicus Iugarius, 18. area sacra S. Omobono, 19. sanctuary of Carmenta (?), 20. monumental stairs, 21. temples at the forum Holitorum, 22. theatre of Marcellus, porticus Octaviae, 24. temple of Apollo Sosianus, 25. temple of Bellona (?), 26. bath building (?), 27. entrance to the Capitol (after Reusser 1993).

goods are not mentioned.[48] Arata ascribes to the area around the Forum Boarium "(–) una cospicua presenza di stranieri e orientali (–)", however without a reference to sources.[49] We could well imagine the remains of houses and other structures that have been found on the south slope of the Capitol, roughly between the theatre of Marcellus, the Forum Boarium and the *capitolium*, to be part of an Oriental quarter (fig. 4).[50] There is, however, no proof for this to be found in the literary record. Interesting in this respect is the appearance of Egyptian motifs as control marks on Roman coins in the first half of the first century BC. They suggest a fairly common knowledge of things Egyptian, while the mint was situated on the Capitol.[51]

With this information on the topography of the Capitol the sources available for the archaeological reconstruction of *Isis Capitolina* (table 1) seem to be understandable more easily. One option is that between the many shrines, statues and altars around the larger sanctuaries and other buildings on the Capitol there was a specific area where the Egyptian gods were worshipped. Apparently the remarkable and eye-catching Egyptian priests were present here among the *sacella*, dedications and altars to Isis, Sarapis and other Egyptian

---

[48] For Herodian, and translations of fragment 1, 14, cf. the Loeb edition by C. R. Whittaker as well as F. L. Müller, *Herodian. Geschichte des Kaisertums nach Marc Aurel* (1996).

[49] Arata, *art. cit.* n. 15, p. 148.

[50] Although various hypotheses have been put forward (cf. Versluys, *op. cit.* n. 18, pp. 421–422 with references) there seems to be no clear evidence for the identification of a specific quarter or region in Rome as Egyptian so far. Some scholars still use (a concentration of) finds from a specific (non Roman) culture in an area, be it a cult place or not, to prove the existence of a concentration of members from that non Roman culture there. In this vein Turcan, *Cultes orientaux*, pp. 141 and 175 suggests a concentration of Levantines and Palmyrenes in Trastevere, near Porta Portese, using the altar to Sol and Palmyrene gods from the villa Mattei as one of his arguments. L. Dirven, *The Palmyrenes of Dura-Europos. A study of religious interaction in Roman Syria* (1999), pp. 175–180 (with all previous literature on the altar), however, has convincingly argued that this altar shows strong Roman influences in different aspects and that the dedicant was not necessarily a Palmyrene himself. This example illustrates the danger of assuming a direct correlation between style and culture. One can also point at the distribution of aegyptiaca over the city of Rome: Egyptian and egyptianising artefacts and monuments could be found everywhere and often had nothing to do with Egypt or Egyptians (cf. Versluys, *op. cit.* n. 18, pp. 374–384).

[51] Cf. Meyboom, *op. cit.* n. 10, pp. 155–158 (appendix 14: the use of Egyptian motifs as control marks on Republican Roman coins). A direct relation between the occurrence of the egyptianizing control marks and the hypothetical Oriental quarter, however, seems unlikely.

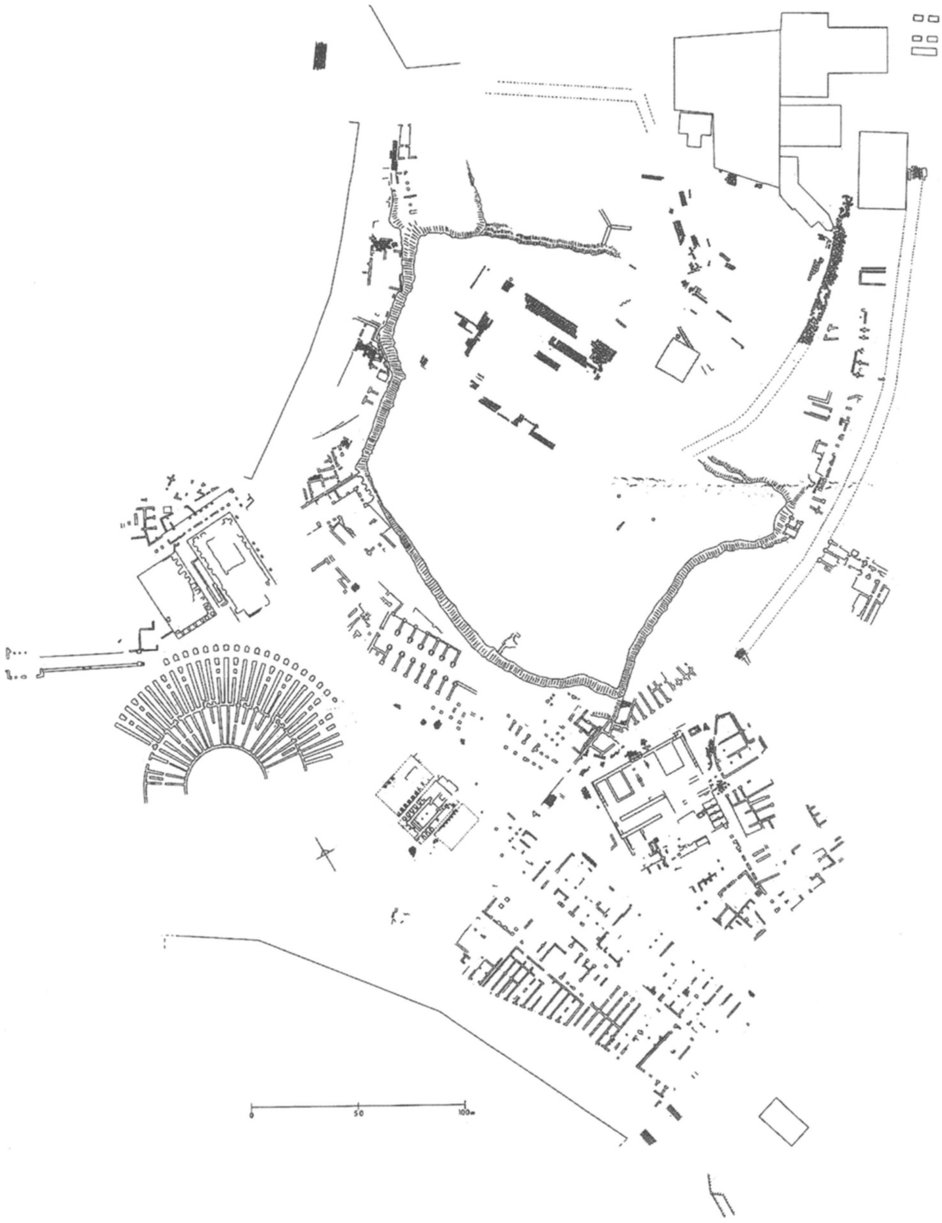


Fig. 4. Remains of the antique structures on the south slope of the Capitol (after Reusser 1993)

deities.[52] It is also possible that the Capitol was associated with a kind of Oriental quarter on its slope. Here small chapels for the Egyptian gods and their statues might have been found on almost every corner, perhaps on a central square, and in the houses of the many adherents to the Egyptian cults living there. Egyptian priests would have been a common sight in such an area. Of course also a combination of both is possible; what matters most is that in both cases it concerns private worship that had no official character.

Archaeological remains on and around the Capitol enable us to further support these suggestions.

Recently, in the 1990's, ancient structures were discovered under the Museo Capitolino.[53] It concerns two small rooms: room A is decorated with a lot of *aediculae* in the walls and an apsis; room B contains remains of non-figurative, panel-like murals dating to the period of Hadrian as well as fragments of a black-and-white floor mosaic. Arata identifies this small structure, in its initial phase to be dated in the Flavian period, as a *sacellum*, be it "(–) un piccolo sacello privato con le funzioni di elegante larario domestico" or "(–) un luogo pubblico di culto (–)".[54] In the end the author chooses the second option, cautiously identifying the structure as the *modicum sacellum* dedicated to Jupiter Conservator by Domitian.[55] The structure and the remaining decorations are unfortunately too indistinct to allow an interpretation on an archaeological basis and its precise identification has to remain uncertain. Be that as it may, the *sacellum* nicely illustrates how we might have to reconstruct the worship of the Egyptian gods on the Capitol. Such a *sacellum* (or perhaps even this *sacellum*) could well have stood in the area for the Egyptian gods on the Capitol or have been part of the house of an Isis devotee living on the hill.

In the last centuries several aegyptiaca have been discovered in the area directly around the Capitoline hill. Aegyptiaca found near

---

[52] As already suggested, more or less explicitly, by Malaise, *Inventaire*, Le Glay, *art. cit.* n. 9 and Meyboom, *op. cit.* n. 10 (cf. the status quaestionis summarised above).

[53] Cf. Arata, *art. cit.* n. 15 and, for a popular draft, F. P. Arata, «La scoperta di un 'sacellum' in Campidoglio», in *Forma Urbis* II-5 (1997), pp. 23–27.

[54] Arata, *art. cit.* n. 15, pp. 144–145, 145 for the quotations.

[55] *Ibid.*, pp. 152–154.

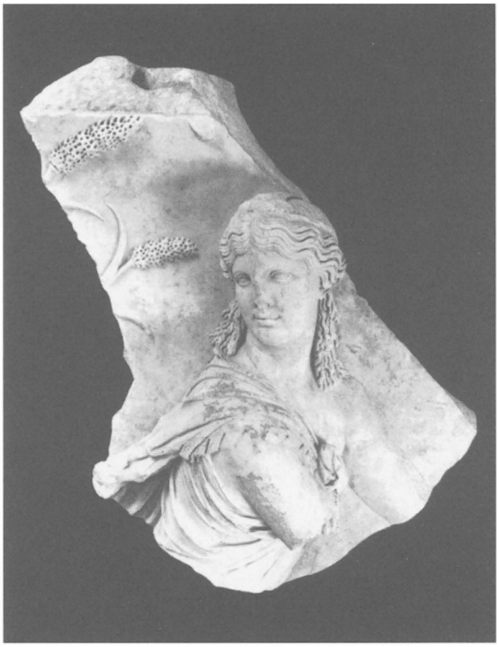


Fig. 5. Part of a relief found near the theatre of Marcellus showing *Isis Frugifera* (after Malaise 1972)

the theatre of Marcellus and in the vicinity of the Forum Boarium have been adduced as proof for the existence of a temple for *Isis Capitolina* by some; others even suggested the existence of separate cult places on these spots.[56] Near the theatre of Marcellus part of a relief of (most probably) *Isis Frugifera* was discovered in 1935 (fig. 5).[57] Parlasca convincingly suggested that the relief constituted (part of) the wall of a small niche dedicated to Isis.[58] Nearby, in the via della Consolazione, was found a marble, Roman made Hathor capital of considerable dimensions (fig. 6).[59] Its function is not necessarily cultic.

---

[56] Like an "Iseo Foro Boario", cf. Versluys, *op. cit.* n. 18, pp. 351–352 (with references) for the different scholarly opinions.

[57] Now Museo Capitolino (inv. no. 2448). It was most recently published by S. Ensoli, in *Iside*, pp. 400–402 who ascribes it to the Capitoline Iseum (cf. also n. 12).

[58] K. Parlasca, «Ein Isiskultrelief in Rom», *MDAIR* 71 (1964), pp. 195–205.

[59] Now Museo Capitolino. Cf. Malaise, *Inventaire*, p. 215 *s.v.* 393 and Roullet, *op. cit.* n. 6, p. 56 *s.v.* 6. Roullet lists two other Hathor capitals in Rome, cf. pp. 56–57 *s.v.* 7–8.

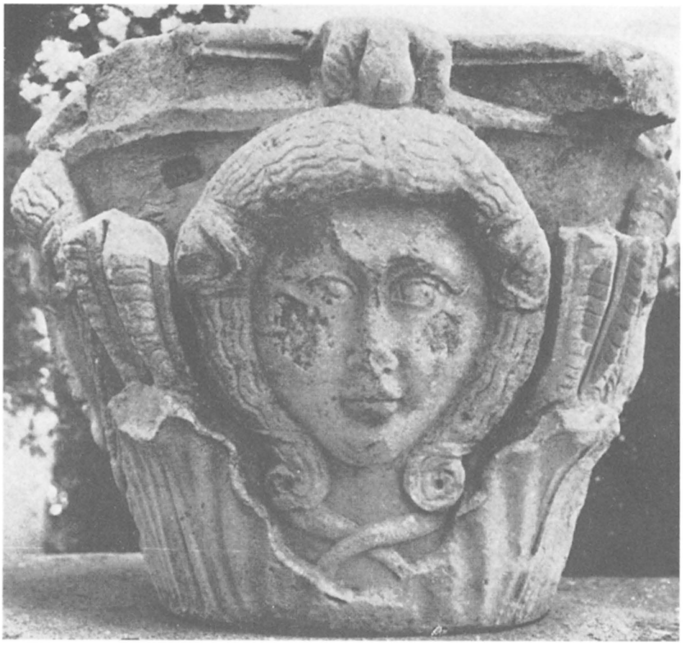


Fig. 6. Roman made Hathor capital found in the via della Consolazione (after Malaise 1972)

It may, for example, well have been part of a structure in an egyptianising garden and its function therefore has to remain uncertain. It is, however, very well possible that we deal here with a building element of a shrine or small *sacellum* as well. To conclude, several aegyptiaca are said to have been found south of the theatre of Marcellus, near the Forum Boarium.[60] The finds of these aegyptiaca and egyptianizing building elements and moreover the reconstruction on that basis of small niches and *sacella*, fit well into the hypothesis on the existence of an Oriental quarter formulated above. In this area on the southern slope of the Capitol many expressions of small scale and private worship of the Egyptian gods would have been present. This plebeian quarter where, as we have seen in discussing the literary sources, social problems came to the surface easily, apparently was the centre of the Isis cult in Rome.

---

[60] Cf., most recently, Lollio Barberi/Parola/Toti, *op. cit.* n. 17, p. 78 *s.v.* Iseo Foro Boario.

Temples in Republican Rome

In the first instance one might be inclined to think that the existence of a large sanctuary for the exotic and foreign Egyptian gods on a prominent, distinctly Roman, religious spot like the Capitol would a priori be unlikely. This view, however, reasons from a too simplistic reconstruction of Roman cultural identity in the late Republican period.[61]

The availability of two well-documented, recent monographs makes it possible to shortly have a closer look at the process of temple building in the Republican period and, moreover, the reasoning behind this process of *votum, locatio* and *dedicatio.*[62] The key-word of Ziolkowski's interpretation is 'Realpolitik'. Many temples dedicated prove to be a *votum* by a Roman general who used (part of) his *manubiae* to fulfil his promise.[63] Almost every situation was a good occasion for vowing a temple but, as it goes, vows were usually made when there was a likely chance on success.[64] With this system even the introduction of a (formerly) hostile and alien god is not problematic, if politically desired. So, in 396 BC, before the final assault on Veii, dictator M. Furius Camillus vowed a temple to the Iuno Regina of that city and after his victory "(–) the patron goddess of Rome's closest neighbour and most bitter enemy was introduced into the city".[65] Ziolkowski questions the scholarly opinion that until the end of the Republican period 'foreign gods' would not have been allowed inside the pomerium.[66] There are so many exceptions to this rule that he concludes: "No principle excluded foreign cults from the urban areas; it was the prosaic lack of space. (–) it was the availability of public land and not the position intra- or extra pomerium that mattered in locating a new cult in a given area".[67] The 'geography of religion' of Rome's urban landscape might thus be of a rather specific, only partly religious, nature.

---

[61] Cf., in general, the important studies by E. S. Gruen, *Studies in Greek culture and Roman policy* (1990) and *Culture and national identity in Republican Rome* (1992).

[62] A. Ziolkowski, *The temples of mid-Republican Rome and their historical and topographical context* (1992) and E. M. Orlin, *Temples, religion and politics in the Roman Republic* (1997).

[63] Also aedilician foundations and temples ordered by priestly colleges are known, but they constitute a minority.

[64] Ziolkowski, *op. cit.* n. 62, p. 255.

[65] Cf. Ziolkowski, *op. cit.* n. 62, p. 237 and, for the temple, pp. 76–77 *s.v.* Iuno Regina in Aventino. For an in-depth analysis of this *euocatio* see the book by G. Gustafsson, *Evocatio Deorum. Historical and mythical interpretations of ritualised conquests in the expansion of ancient Rome* (2000), pp. 46–55 and 83 ff. who sees the whole story of the conquest of Veii as an example of mythical historiography.

[66] Exceptions would have been made for foreign gods already for a long time present in the Roman pantheon (like Heracles or Castor) and gods with whom the Romans could claim a linkage in view of their mythical Trojan descent (like Venus or the *magna mater*). Cf. Ziolkowski, *op. cit.* n. 62, pp. 266–279.

The main difference with Orlin's analysis of (roughly) the same problems and archaeological material lies in the definition of the role of the Senate in this process. As Orlin indicates in the introduction: "The present work questions this thesis (Ziolkowski's, mjv) by pointing out the active and significant role played by the Senate in the construction of new temples to Rome"; the author finds it hard to believe that the Senate would have had little or no control over the decision of which gods should be publicly worshipped.[68] We can leave here aside the discussion on the precise nature of the dialectic between powerful aristocratic individuals looking for *gloria* and the Senate because also Orlin's book makes clear that "the political exploitation of religion" had a large role to play with the introduction of foreign cults.[69] One of the best known examples, and in the first instance surely the most interesting comparison to Isis, is of course the introduction in Rome of Cybele, the *magna mater*, another Oriental mother goddess, at the end of the Second Punic War in 205 BC. The interpretations of this remarkable Roman action differ greatly.[70] Burton thinks that Rome reached out for the *mater deorum* in a time of great crisis when they felt their own gods to be insufficient. Gruen and Orlin on the contrary argue that the real crisis had already gone and that the Roman adoption of the goddess was a political statement to the Roman East, another attempt to claim Trojan origins as well as a cultural statement on Roman competence and superiority. Versnel considers it an example of the changing religious attitude, caused by uncertainty about the own (religious and cultural) identity and leading to a search for new foothold in foreign religions. In fact these three opinions may all have been part of the conglomerate of (inconsistent, contradictionary and sometimes even factual incorrect) intensions, associations and interpretations regarding the introduction of Cybele existing in 205 BC. I will not enter into the discussion here.[71]

---

[67] Ziolkowski, *op. cit.* n. 62, pp. 278–279.

[68] Orlin, *op. cit.* n. 62, pp. 1–9, 5 for the quotation.

[69] The expression is used by J. H. W. G. Liebeschütz, *Continuity and change in Roman religion* (1979), p. 20. Cf. also page 2 of that book: «In fact religious manipulation can be said to have had a recognised place in the Roman constitution». See now also Beard, North, Price, *Religions of Rome* I, pp. 134–140 ("the politics of religion") and, most recently, the essays by E. Curti (From Concordia to the Quirinal: notes on religion and politics in mid-republican/hellenistic Rome), T. P. Wiseman (The games of Hercules) and A. Bendlin (Looking beyond the civic compromise: religious pluralism in late republican Rome) in E. Bispham, C. Smith (eds.), *Religion in Archaic and Republican Rome and Italy. Evidence and experience* (2000).

[70] From an extensive literature I singled out Versnel, *art. cit.* n. 28, pp. 51–53; Gruen, *Studies in Greek culture and Roman policy* (1990), pp. 5–33; P. Burton, «The summoning of the Magna Mater to Rome (205 BC)», *Historia* 45 (1996), pp. 36–63 and Orlin, *op. cit.* n. 62, pp. 109–111.

What can we learn from this short survey on Republican temple building about the nature of a sanctuary for *Isis Capitolina*? Important is the conclusion that an impressive public sanctuary for a foreign, exotic goddess like Isis on the Capitol around 100 BC would hypothetically be possible.[72] In given circumstances there would have been no moral, religious or bureaucratic problems while the Roman cultural identity was well equipped (and experienced) in dealing with such an Oriental influence.[73] Apparently, however, those circumstances were absent in the late Republican period. Two explanations for this situation can be advanced.

If we see, in line with the prevailing scholarly opinion of the last decades, the late Republic as "(–) an age of rationalism, certainly as far as the Roman nobility was concerned", we might conclude that there was no *political need* to incorporate this Egyptian influence officially into Roman culture.[74] From early in the second century BC Rome played an important political role in Ptolemaic Egypt and soon the country in fact became a Roman protectorate.[75] For one and a half century there was no need for an invasion of Egypt and it was only after the civil war between Mark Antony and Octavian that the country was also formally incorporated into the Imperium Romanum. So, in the period around 100 BC no symbolic political statements had to be made towards Egypt, no traditions had to be invented, no messages had to be conveyed, as the balance of power was clear and stable. This suggestion is supported by the fact that the Roman view of Egypt in that period, as it comes forward in literature and art, is almost ethnographic.[76]

---

[71] Rightly, in my opinion, Orlin, *op. cit.* n. 62, p. 115: «The introduction of new cults (–) conveyed messages on several different levels at the same time». Not to speak about the messages that such an introduction did not deliberately convey but that were ascribed to it.

[72] If we accept Ziolkowski's conclusion that foreign gods were allowed inside the pomerium. If this is not correct, the situation could have been solved by, for instance, having Isis relate to Fortuna.

[73] Cf. Gruen, *Studies in Greek culture and Roman policy* (1990), p. 270 who talks, with regard to Greece, about: «(–) constituted symbolic acts that proclaimed collective control of religion by the Roman ruling class and the subordination of Hellenic elements to national values».

[74] Liebeschütz, *Continuity and change in Roman religion* (1979), p. 31 for the quotation, cf. also the literature mentioned in n. 69.

[75] For the relations between Rome and Ptolemaic Egypt cf. Versluys, *op. cit.* n. 18, p. 4 (with previous literature).

Reasoning from the same background, but with a different emphasis, is the idea that there was no *religious need* to incorporate this Egyptian influence officially into Roman culture. As Versnel has argued, amongst other scholars, the quick rise of Rome from city to Imperium brought about feelings of uncertainty that were reinforced (amongst other things) by foreign influences, also in the religious domain. In coping with those influences the policy was: "(–) das Alte zu bewahren und das Neue nicht abzuweisen—vorausgesetzt, das Neue liess sich in bestehende Strukturen und Lebensanschauung einfügen (–)".[77] We cannot but conclude that apparently the Egyptian gods were already conveniently integrated into the Roman system in the period around 100 BC. It seems also clear how they had been fitted in the existing social and religious structure; how they were tolerated; how the Romans remained in control of this foreign influence: the Egyptian cults had to be private.[78]

The character of the Egyptian cults in Republican Rome

In his article on *Isis Capitolina* Coarelli has argued that the Egyptian cults were introduced into Rome much earlier than generally assumed.[79] He rightly questions the uncritical use of the notion 'introduction' and, in the end, distinguishes three phases in the arrival of the Egyptian gods in Rome: 1. (beginning of the second century BC) "(–) relativi a culti sporadici, privati, legati alla presenza di egiziani a Roma (–)", 2. (end of the second century BC) "(–) si manifesta in forme assai piú salde, legata a gruppi di commercianti (–)" and 3. (around 50 BC) "(–) l'ufficializzazione del culto (–)".[80] Coarelli's main concern in the essay, however, is to demonstrate the existence of a relation between a *collegium* of slave traders related to Delos and the cult of *Isis Capitolina*, hence his second phase. The essential role of Delos in the introduction of the Egyptian cults in Italy was already formulated by Malaise and his opinion is still generally followed.[81]

---

[76] Cf. Versluys, *op. cit.* n. 18, pp. 287 and 440.

[77] Versnel, *art. cit.* n. 28, p. 49. Cf. also the article by J. North, «Conservatism and change in Roman religion», *PBSR* 44 (1976), pp. 1–17.

[78] Cf., in general, J. North, «Religious toleration in Republican Rome», *Papers of the Cambridge Philological Society* 25 (1979), pp. 85–103.

[79] Coarelli, *art. cit.* n. 23. Cf. for the introduction of the Egyptian cults in Italy most recently Meyboom, *op. cit.* n. 10, pp. 85–88 with all previous literature and an approval of Coarelli's ideas in this respect.

In general Coarelli's thoughts are convincing. There is, however, little evidence to prove the existence of the first phase, but it is indeed logical to assume that the Egyptians and other Orientals living in Rome in the second century BC have worshipped Isis.[82] Archaeologically this period is invisible. In fact there is also little evidence for the second phase. It is generally assumed that in the period around 100 BC there were Isea in Puteoli, Rome and Pompeii. In the *lex parieti faciendo* from Puteoli, however, a Serapeum is indeed mentioned, but we lack all further information on the nature and scale of the sanctuary.[83] The temple for Isis on the Capitol in Rome turns out to be a group of sacella and altars amidst all kind of other building elements and larger temples, or a kind of Oriental quarter. Recent French research on the temple for Isis in Pompeii strongly suggests that the existence of a pre-Augustan sanctuary must be doubted.[84] So, also this phase is in fact archaeologically invisible. Another widely used source, the passage from Apuleius' *Metamorphoses* mentioning an Isiac *collegium* of *pastophori* ("those who carry the curtain") that would have been founded in the time of Sulla, cannot be used as an important argument.[85] Of course a *collegium* functioning around AD 150 (if we assume that Apuleius, for whom there are reasons to suppose that he was initiated in the cult of Isis, presents a historical reality) will have claimed that its roots were very old and that the institution dated back to Sulla. Often such claims do not present a historical reality or, if they do so, a corrupted one, especially centuries afterwards. Still it is likely that, mainly through the Egyptian slaves and Roman merchants from Delos, the position of the Egyptian gods became stronger in the period at the end of the second century BC, thus also affecting Roman nobility.[86] But apparently the Egyptian cults did not play an important, remarkable or public role in the second and the first half of the first century BC, we have to conclude from the (absence of) sources. As a private cult the Egyptian gods fitted well into a late Republican Roman society innovated with foreign influences, this also being part of a much broader and general cultural interest in Egypt. Perhaps this private character came forward from a fear of the Roman government, as with the *bacchanalia*, for the creation of a 'state within the state'.[87] It is however also possible that the Egyptian cults just played a rather marginal role. Furthermore, as argued above, there were no political or religious reasons for an official introduction of the cult; on the contrary. Against this background the reconstruction of large, public and impressive sanctuaries for the Egyptian gods in the period mentioned, as, for instance, suggested for *Isis Capitolina* and for the so-called lower complex in Praeneste where the Nile mosaic has been found, is very unlikely.[88]

---

[80] Coarelli, *art. cit.* n. 23, p. 472 for the quotations.

[81] Malaise, *Conditions*, especially pp. 255 ff. Note however that Meyboom, *op. cit.* n. 10, p. 86 with n. 34 convincingly demonstrated the existence of direct trade routes and (cultural) contacts between Alexandria and Italy (Puteoli).

[82] For possible epigraphical evidence dating to this period from Ancarano and Tusculum cf. *RICIS* 508/0101 and 503/0501.

[83] Cf. Malaise, *Inventaire*, pp. 284–291 *s.v.* Puteoli.

[84] N. Blanc, H. Eristov, M. Fincker, «*A fundamento restituit?* Réfections dans le temple d'Isis à Pompéi», *RA* (2000), pp. 227–309.

[85] Apuleius, *Meta.* XI, 30. Cf., also in general, J. Gwyn Griffith, *Apuleios of Madauros. The Isis-book (Metamorphoses, book XI)* (1975).

This situation changes, as we have seen, in the period around 50 BC when there are for the first time restrictions from the side of the government. The balance was disrupted; the Egyptian cults did not fit into the system anymore. Given the historical circumstances it is likely indeed that this had more to do with the system itself than with the Egyptian cults. The arguments in favour of a mainly political background to these problems (adherents to the Egyptian cults backing the *populares*) are strong.[89] This is the first moment that we see a large amount of sources on the Egyptian gods in Rome, suggesting that now for the first time they played a remarkable role. Still, when compared to the *magna mater* introduction or the *bacchanalia* clash, the scope and impact of the conflict is small.

---

[86] The Iseum Metellinum, a modest shrine on the Caelius, can perhaps be used to illustrate the outcome of this process archaeologically, if one accepts Coarelli's theory that this shrine was founded by P. Cecilius Metellus Pius, consul in 80 BC. Cf. Coarelli, *art. cit.* n. 8, pp. 54–57 and Versluys, *op. cit.* n. 18, pp. 336–338.

[87] Cf. for the *bacchanalia* Versnel, *art. cit.* n. 28, pp. 51–56 («Diese Initiative und die unbarmherzige Reaktion darauf ist eigentlich die Bruchstelle in der Geschichte der Römischen Religion, der Umbruch (–)», p. 51) and, in general, J.-M. Pailler, *Bacchanalia. La répression de 186 av. J.-C. à Rome et en Italie* (1988).

[88] For the original location of the Nile mosaic cf. Meyboom, *op. cit.* n. 10, pp. 8–16.

As already mentioned, Cassius Dio recalls that in 43 BC the *triumviri* voted in favour of the building of a temple for Isis and Sarapis, but apparently this sanctuary was not built.[90] Probably this must be interpreted as an initiative from the side of the state to restore the balance. As circumstances had changed the Roman government needed a new solution to have the Egyptian gods—or perhaps better: the adherents to these gods—fit into the late Republican system: now there was for the first time a political need for an officialisation of the Egyptian cults.[91] Coarelli and Le Glay think that the decision relates to the Iseum Campense as does Mora; Takács tentatively suggests to see it as a symbolic gesture to the deified Caesar and his beloved Cleopatra.[92] As there is no real evidence for these suggestions we can only conclude that the instable (political) circumstances and upcoming civil war prevented the plan to be carried out. This thought is reinforced by the fact that after the civil war Octavian continued this policy. According to Cassius Dio Egyptian *sacra* where banned from inside the pomerium, but at the same time Octavian made preparations for a restoration of their cult places: apparently the Egyptian gods were thought to play their role in the imperial system as a public cult.[93] This would prove to be a good policy. The first large, public and impressive sanctuary for the Egyptian gods in Rome would be the Iseum Campense that was, in its first phase, probably built somewhere between 20 and 10 BC or perhaps even later.[94] Only from that period onwards, in my opinion, we can speak of an officialisation of the cult. The very last phase of its introduction, popularisation, would only be reached in the last decennia of the first century AD.

---

[89] Cf., most recently, Takács, *Isis and Sarapis*, pp. 56–70.

[90] Cassius Dio 47, 15.

[91] Söldner, *art. cit.* n. 13, p. 111 sees the decision as having a "religiöse Vertieffunktion"; however in fact we know nothing about the (development of) religious needs.

[92] Coarelli, *art. cit.* n. 23; Le Glay, *art. cit.* n. 9, pp. 548–550; Mora, *Prosopografia Isiaca* II, p. 87 and Takács, *Isis and Sarapis*, pp. 69–70. Most recently Allely, in an article on the *Aemilii Lepidi* and their role in Rome's grain supply, suggested that the *triumviri* wanted to present themselves as the heirs of Caesar by taking such a decision and, at the same time, were eager to get the adherents to the Egyptian gods on their side, cf. A. Allely, «Les *Aemilii Lepidi* et l'approvisionnement en blé de Rome», *RÉA* 102 (2000), pp. 27–52, esp. 41–42.

[93] Cassius Dio 53, 2.

To sum up. A critical study of the archaeological, epigraphical, literary and secondary sources available shows that these do not necessarily support the hypothesis of the existence of a large and public sanctuary for Isis on the Capitol. What is clear though is that Egyptian priests as well as altars and shrines for Isis were a common sight on (part of) the Capitol in the late Republican and imperial period. A short investigation into the topography of the Capitol underpinned this (minimal) interpretation of the sources by suggesting two alternatives. It could well concern altars and shrines on a specific part of the hill, or we perhaps should imagine a kind of Oriental quarter on the Capitol's slope. This reconstruction of the veneration of the Egyptian gods as small scale and private is even more likely when we take the social and political background of the late Republican period into account. Although in given circumstances there would be no moral or religious problems with a public temple for a foreign and exotic goddess like Isis on the Capitol, there was just no political and religious need for such a sanctuary in the late Republican era. As a private cult the Egyptian gods constituted not a very remarkable part of the religious landscape in that period. This only changed around 50 BC. Adherents to the Egyptian gods had become a political factor and after the problems on the Capitol the disrupted balance was restored by officialisation: there now was for the first time a political need to do so. Due to the (upcoming) civil war and the role of Egypt and Egyptian culture in that conflict this policy could not be implemented immediately. But, even despite the role of Egypt and Egyptian culture in that period, it was not abandoned; as soon as politically possible the balance was restored by building the Iseum Campense. This new and official centre of the Egyptian cults in Rome, however, did not prevent the old centre on the Capitol from flourishing till (far) into the imperial period.

---

[94] Cf. Lembke, *op. cit.* n. 4, pp. 65–67 ("zwischen 20 und 10 v. Chr.", p. 67). The first (undisputed) literary source on the sanctuary dates from AD 19; the archaeological remains are Flavian.

Not only the archaeological sources relating to the Egyptian cults in the Roman world are problematic, as justly stated in the device of this essay, also the epigraphic and literary sources prove to pose their own problems. An important problem in their interpretation is our lack of knowledge regarding the exact meaning, or association, of the terms used. We have seen that in our case the mentioning of priests cannot automatically lead to a reconstruction of the existence of a sanctuary with a temple. This remarkable conclusion is supported, as far as Isis is concerned, by recent investigations on the Egyptian cults in Roman Germany.[95] At the same time, often we do not know how to exactly interpret the terms 'Iseum' and 'Serapeum'. In the first place, with regard to religious aspects: were Sarapis and other Egyptian gods venerated in sanctuaries designated as Isea? (Iseum used as a kind of *pars pro totum*); was Isis always part of sanctuaries designated as Serapeum?; was Sarapis really less important than Isis in the Iseum Campense in Rome?[96] In the second place, with regard to the size and character of the cult place: it seems that the terms 'Iseum' and 'Serapeum' were used to designate cult places for the Egyptian gods in a very general manner; perhaps even ranging from a small shrine in a private house to a large, public, imperial temple. For that reason the use of the word 'Iseum' in modern, scholarly publications, suggestive of and usually understood as a grand affair, has to be dissuaded or must be specified. As argued above, there were probably no real Isea, in the sense of public sanctuaries with temples, in Italy until the Augustan period.[97] Also with regard to the literary and epigraphical sources we are in need of clear definitions and restraint interpretations.

---

[95] Cf. the contribution of M. Haase in this book, pp. 107–136.

[96] As underlined in the discussion in Lyon by L. Bricault, no research on this important topic has been done. Some interesting (preliminary) observations in Mora, *Prosopografia Isiaca* II, pp. 115–117 might be a starting point.

[97] Magna Graecia is excluded here.

ISIS ET LES DIEUX ORIENTAUX DANS L'ARMÉE ROMAINE

par

Anne Perrissin-Fabert

L'arrivée des dieux dits orientaux dans les croyances romaines est considérée comme une étape majeure dans l'histoire des religions, une période de développement du sentiment religieux et des considérations eschatologiques. La richesse de leurs dogmes et de leurs rites séduit toutes les couches de la société romaine, même celle dont la spiritualité est supposée plus pauvre, les militaires.

Les études portant sur les divinités orientales réservent une place paradoxale aux membres de l'armée. D'une part, on considère que les soldats n'ont pas une culture suffisamment développée pour comprendre la richesse des théologies et qu'ils simplifient les doctrines, créant ainsi une version plus rudimentaire des cultes, centrée sur les idées de lutte contre le mal et de puissance invincible de dieux dont ils attendent la victoire et le salut personnel. D'autre part, il est fréquent de considérer les dieux orientaux comme des dieux de militaires et les soldats comme leur clientèle privilégiée; on accorde ainsi souvent une place importante à ceux qui auraient découvert les nouveaux cultes lors de leurs campagnes vers l'Orient et les auraient propagés en Occident. L'étude de ces dieux est cependant difficile à mener: les phénomènes d'*interpretatio* faussent les données, les "syncrétismes" entre dieux mélangent les aspects des différentes divinités. L'épigraphie est pour notre étude le meilleur moyen de connaître les fidèles; elle permet de préciser leur identité, leur position, parfois même d'entrevoir leurs sentiments. Mais elle est trompeuse puisqu'elle est privilégiée par les hommes de culture latine, réservée à ceux qui peuvent se permettre la dépense, essentiellement utilisée par les élites. Par ailleurs son développement est tardif dans notre domaine d'étude: c'est surtout à la fin du deuxième et au début du troisième siècle que fleurissent les dédicaces aux dieux orientaux, alors que leurs cultes sont déjà largement répandus et adoptés par les latins. Les inscriptions, appuyées par les études archéologiques ou littéraires—plus rares et parfois moins précises- nous permettent néanmoins de dresser un tableau des croyances de l'armée, de deviner les préférences des militaires.

Isis, dont le culte s'est répandu dans le monde romain bien plus tôt que celui de la plupart des dieux orientaux, a connu un grand succès sous l'Empire auprès des populations romanisées; elle est pourtant une divinité secondaire dans le panthéon des soldats.[1] Sa place auprès des militaires tend d'ailleurs à être relativisée par l'historiographie. La première synthèse marquante sur le développement des cultes alexandrins hors de l'Égypte, celle de G. Lafaye,[2] accordait un rôle important à cette catégorie de fidèles: c'est l'armée qui aurait répandu ces cultes, partis d'Égypte avec les marins de la flotte et amenés jusqu'aux frontières de l'Empire par les soldats. Cette hypothèse a été suivie dans les travaux majeurs de la première moitié du vingtième siècle, ceux de J. Toutain, F. Cumont, G. Heuten.[3] Partout est affirmée l'idée qu'Isis et Sérapis ont voyagé avec les soldats. Les travaux de J. Leclant ont permis un renouveau de la question, suivis par ceux de L. Vidman et la série des *ÉPRO*.[4] Réexaminant les sources, notamment les objets isiaques diffusés dans l'Empire, J. Leclant réévalue la place de chacune des catégories de fidèles, relativisant celle des militaires pour souligner celle des marchands. La carte des diffusions d'objets fait apparaître le rôle des voies de commerce, même si les centres militaires y ont aussi une place. L. Vidman souligne de même la place des marchands italiens, et également la présence assez forte d'esclaves parmi les fidèles d'Isis. Le culte selon lui serait arrivé dans l'Empire sous une forme hellénisée, via la Grèce ou directement d'Égypte, diffusé par des Orientaux et des marchands jusqu'à Rome. Ensuite seulement intervient une seconde catégorie de fidèles pour expliquer la diffusion jusqu'aux frontières de l'Empire: les représentants du pouvoir, membres de l'administration ou de l'armée, parmi lesquels on trouve une majorité de fonctionnaires. On doit en effet souligner le rôle majeur des commerçants dans la propagation du culte, puisque c'est dans ce contexte qu'il faut replacer l'illusion longuement entretenue que les militaires tenaient une place prépondérante dans cette diffusion, les commerçants suivant souvent les troupes qui constituent un marché important.

---

[1] Y. Le Bohec, «Isis, Sérapis et l'armée romaine sous le Haut-Empire», dans *De Memphis à Rome*, pp. 129–145. Je remercie Y. Le Bohec pour son aide et ses conseils dans l'élaboration de cet article.

[2] G. Lafaye, *Histoire des cultes des divinités d'Alexandrie hors de l'Égypte, des origines jusqu'à la naissance de l'Ecole néo-platonicienne* (Paris, 1884), p. 158.

[3] J. Toutain, *Les cultes orientaux dans le paganisme romain*, I *Les provinces latines* (Rome, 1911), pp. 31–33. Étude des documents littéraires par G. Heuten, «La diffusion des cultes égyptiens en Occident», *RHR* 104/2 (1931), pp. 409–416. F. Cumont, *Les religions orientales dans le paganisme romain* (Paris, 1929^4), p. 78.

[4] J. Leclant, «Note sur la propagation des cultes et monuments égyptiens à l'époque impériale», *BIFAO* 55 (1956), pp. 173–179; L. Vidman, *SIRIS; id., Isis und Sarapis.*

L'épigraphie isiaque confirme que cette déesse occupe une place secondaire au sein du panthéon vénéré par les militaires. Dans les recueils d'inscriptions, les témoignages de membres de l'armée aux dieux égyptiens sont assez rares; on n'y relève que 26 documents assurés mentionnant des militaires et 3 émanant de vétérans[5]—population qui a pu connaître la déesse aussi bien durant les années passées dans les rangs de l'armée que dans le civil. Les témoignages relatifs à l'armée sont rares, même dans les provinces au caractère militaire affirmé, comme la Dacie, la Numidie ou la Bretagne, où d'autres dieux orientaux ont connu un relatif succès. Y. Le Bohec l'a montré, les inscriptions livrent très peu de dédicaces de simples soldats, la majorité étant offerte par des gradés. Il est possible que leur dévotion pour Isis soit une forme de culte officiel: l'expansion du culte isiaque dans le monde latin est très liée à celle de la romanisation et du culte impérial. En Pannonie par exemple, le centre militaire de *Vindobona* n'a livré que deux inscriptions de l'armée, celles d'un tribun à Sarapis;[6] à *Brigetio* comme à *Poetovio*, aucun texte ne rappelle la vénération de militaires pour Isis. En revanche, le plus important sanctuaire isiaque pour la population pannonienne se trouve à *Savaria*,[7] agglomération civile et principal centre du culte impérial. Isis semble avoir connu plus de succès auprès des fonctionnaires et des civils qu'auprès des militaires.

En revanche, là où les dieux alexandrins pénètrent tardivement, notamment avec les membres de l'armée romaine dans les provinces récemment conquises, c'est le culte de Sérapis qui prime sur celui d'Isis. L. Vidman et I. Tóth, étudiant les cultes égyptiens en Pannonie, l'ont remarqué:[8] dans la partie occidentale de la province, Isis domine et est honorée par les civils, tandis qu'à l'Est, le long de la frontière où les opérations se multiplient à partir de la fin du deuxième siècle, le culte est plutôt adressé à Sarapis, par des militaires, et plus tardivement—il n'apparaît qu'après la guerre contre les Marcomans. Le tribun de la légion Xe *Gemina* à *Vindobona* adresse ses dédicaces à *Iuppiter Optimus Maximus Sarapis* à la fin du II^e^ siècle. En Numidie, province fortement militarisée, le même déséquilibre en faveur de Sarapis s'observe. Deux inscriptions ont été laissées par des militaires, l'une à Isis et Sarapis, l'autre à Jupiter Sarapis et aux dieux salutaires.[9] Sarapis, lorsqu'il est vénéré seul, semble être moins vénéré sous sa forme solaire hellénisée de Hélios que sous sa forme romanisée de Jupiter. En Bretagne, ce déséquilibre a été modifié par la découverte d'une nouvelle inscription, mais l'échantillon est si faible (4 textes en tout), qu'il n'est pas vraiment représentatif. On note toutefois la dédicace d'un temple à Sarapis par un tribun de légion à York,[10] tandis qu'à Londres Marcus Martiannius Pulcher, clarissime, légat propréteur des deux Augustes, fait restaurer le temple d'Isis au III^{e} s.[11] En Pannonie Supérieure, en Germanie Inférieure, c'est à *Iuppiter Optimus Maximus Sarapis* que les militaires s'adressent.[12] En Numidie, le dieu est *Iuppiter Sarapis Augustus*. L'aspect solaire du dieu ne paraît qu'à *Apulum*, dans une dédicace à *Sarapis Iuppiter Sol*, et dans une inscription du Pont, en grec, d'un préfet de cohorte à *Hélios Sarapis*.[13] Ceci porte à relativiser le rôle des militaires d'origine orientale ou égyptienne dans la propagation des cultes alexandrins. Sarapis n'est pas vénéré en tant que dieu de la patrie, et il n'est pas non plus honoré comme un dieu militaire. Les traces archéologiques laissent supposer des liens plus réguliers entre le culte de Sérapis et les camps militaires qu'entre ces derniers et le culte d'Isis.[14] Mais si son caractère solaire lui permet parfois de recevoir l'épithète d'*Inuictus*,[15] celle-ci apparaît uniquement dans des dédicaces de civils, et semble tardive: elle se répand sous les Sévères, empereurs particulièrement attachés aux dieux alexandrins, surtout sous le règne de Caracalla. Il semble donc que Sarapis séduise moins par son caractère oriental de dieu invincible et tout puissant que par son lien avec Jupiter, très honoré par l'armée. Cette faveur s'explique enfin peut-être par son lien avec le culte de l'Empereur. Dans l'armée, le dieu connaît son apogée à l'époque des Sévères.[16] Ainsi la dédicace d'*Eburacum* déjà citée est offerte par le légat de la légion *VI Victrix* au moment de l'ultime séjour de Septime Sévère en Bretagne.[17] En Pannonie Supérieure, la dédicace de *Vindobona* est offerte pour le salut de cet empereur. De même, le texte d'un légat de la légion *VI Ferrata* en Syrie est voué au salut d'un empereur du troisième siècle, sans doute de la dynastie sévérienne (Caracalla?).[18]

---

[5] La liste de ces inscriptions est donnée en annexe, pp. 478–479.

[6] Inscriptions d'un tribun de la X^{e} légion *Gemina* à *Iuppiter Optimus Maximus Sarapis*, pour le salut de Septime Sévère entre 198 et 209: *SIRIS* 667 et 668 = *RICIS* 613/0801–0802.

[7] Fr. Dunand, «Cultes égyptiens hors d'Égypte, Essai d'analyse des conditions de leur diffusion», dans *Religions, pouvoir, rapports sociaux*, Centre de recherche d'histoire ancienne, 32 (1977) Annales littéraires de l'univ. de Besançon 237 (Paris, 1980), p. 80.

---

[8] L. Vidman, «Der ägyptische Kult in der Donauprovinzen», dans *ANRW* II. 18, 2 (1989), pp. 983–1008. Takács, *Isis and Sarapis*, p. 176. I. Tóth, «Eine Doppelheit der Geschichte des Isis- und Sarapiskultes in Pannonien», dans *Studia Aegyptiaca* I (1974), pp. 345–360.

[9] *SIRIS* 783 = *RICIS* 704/0101, *Aquae Flauianae*: tribun de la III^{e} légion Auguste à *Iuppiter Sarapis Augustus*. *SIRIS* 785 = *RICIS* 704/0301, Lambèse, légat de la III^{e} légion Auguste à Isis et Sarapis.

[10] À York, légat de la VI^{e} légion *Victrix*, à *Sarapis Deus Sanctus: SIRIS* 750 = *RICIS* 604/0101.

[11] *RICIS* 604/0302.

[12] En Pannonie Supérieure et Germanie Inférieure, *SIRIS* 667, 668, 717, 724 = *RICIS* 613/0801–0802, 610/0101 et *610/0201.

[13] *SIRIS* 690 = *RICIS* 616/0402 à Apulum, 332 = *RICIS* 309/0401 dans le Pont (provenance exacte discutée; cf. Christian Marek, *Stadt, Ära und Territorium in Pontus-Bithynia und Nord-Galatia*, Istanbuler Forschungen 39 (Tübingen, 1993), p. 143 n°24, qui rattache cette inscription au site de *Pompeiopolis*).

Le culte de Sarapis comme celui d'Isis pourrait donc être davantage considéré comme une forme du culte impérial que comme une vénération pour des dieux étrangers au panthéon classique, des dieux non officiels.

Il est une déesse d'origine orientale dont le destin ressemble beaucoup à celui d'Isis, c'est la Magna Mater. Comme Isis, Cybèle est connue sous un aspect romanisé et quasi-officiel; dans l'iconographie, elle ressemble beaucoup à une déesse du panthéon classique. Comme la déesse égyptienne, la Magna Mater conserve ses cérémonies étranges et fastueuses aux yeux des latins, ce qui contribue peut-être à assurer son succès auprès des couches romanisées de la population. Sa large diffusion dans l'Empire est attestée par de nombreuses dédicaces et une grande variété de documents archéologiques et littéraires. Son culte a été bien étudié par H. Graillot, puis l'analyse a été relancée par l'œuvre de M. J. Vermaseren.[19] Mais la part des militaires parmi les fidèles du culte métroaque a été peu étudiée hors des catalogues régionaux des trouvailles. Comme Isis, Cybèle semble avoir peu de fidèles dans l'armée. Pourtant, la déesse fut introduite à Rome à une date précoce et dans un contexte belliqueux, afin de favoriser la victoire sur Carthage durant la deuxième Guerre Punique.[19a] Mais au moment de la grande expansion des cultes orientaux, le culte métroaque est devenu un culte de personnes romanisées, de notables. Là encore, comme Isis, Cybèle semble souvent considérée comme une déesse liée au culte impérial; beaucoup de dédicaces ou de tauroboles sont offerts pour le salut de l'empereur ou à l'occasion d'une entrée en charge officielle. Cybèle est bien implantée dans les régions depuis longtemps pacifiées et romanisées. Ainsi dans la péninsule ibérique, la part des marchands dans l'introduction du culte semble prépondérante, sinon exclusive, et les fidèles métroaques sont ensuite nombreux dans le milieu des notables municipaux; aucun membre de la légion VII^{e} *Gemina* n'apparaît dans l'épigraphie.[20] Ces caractères se retrouvent dans toutes les provinces *inermes* de Gaule ou d'Afrique Proconsulaire, et les assertions de H. Graillot sur le développement du culte par les militaires n'ont pas été vérifiées par les études, les documents montrant qu'il s'agit plutôt d'un culte pratiqué par des notables municipaux[21] et propagé par des commerçants et des esclaves. Dans les provinces où la présence de l'armée est forte, la Magna Mater est peu vénérée. Dans le cas de la Bretagne, H. Graillot pense à un développement parallèle à l'occupation de l'île par l'armée, mais là encore, les preuves manquent.[22] Aucun militaire des camps du Mur d'Hadrien ne lui laisse de dédicace. Seule l'inscription métrique d'un tribun de Carvoran, datant du III^{e} siècle, indique une dévotion pour Cybèle, mais elle est ici associée à deux déesses syriennes, *Dea Syria* et *Dea Hammia,* ainsi qu'à *Virgo Caelestis, Pax, Virtus, Ceres*;[23] ce syncrétisme est peut-être plus une forme de culte impérial honorant Julia Domna qu'une preuve de dévotion métroaque. Sur le Rhin et le Danube, les légions XXII^{e} *Primigenia,* I^{ère} et II^{e} *Adiutrix* qui, selon H. Graillot, auraient été des foyers de piété sous l'action de leurs recrues orientales; cette hypothèse n'est pas confirmée par l'épigraphie. Sur l'ensemble des provinces rhénanes et danubiennes, seuls six fidèles métroaques appartiennent à l'armée, et quatre sont des vétérans. Dans les armées du Rhin, les dédicaces des centurions ont été étudiées par F. Piret.[24] Ce dernier a relevé 80 inscriptions religieuses au total. Connaissant le succès de Cybèle auprès des élites, on aurait pu penser que Cybèle aurait séduit ces gradés. Pourtant, deux centurions seulement ont laissé des dédicaces métroaques. H. Graillot accorde ici aussi un rôle trop important aux militaires dans le culte, mais il admet que les tombeaux décorés d'Attis funéraires constituent des preuves de dévotion pour la déesse. En Dacie, l'un des principaux centres de culte se trouve à *Micia,* dans la ville civile, où la majorité des fidèles sont des femmes.[25] On a parfois voulu voir un lien de complémentarité entre le culte de Mithra réservé aux soldats et aux hommes et celui de Cybèle, culte officiel séduisant les femmes;[26] mais les inscriptions ne confirment pas cette hypothèse et la proximité des sanctuaires qui en découlerait ne se retrouve guère lors des fouilles. Une femme d'officier de la XI^{e} légion *Claudia* a offert une dédicace à la déesse pour son époux,[27] mais celui-ci n'est pas connu jusqu'à présent comme mithriaste. Si le culte a connu une grande expansion, jusqu'en Égypte même, pourtant peu réceptive aux cultes orientaux, l'hypothèse de H. Graillot sur un certain succès de Cybèle auprès des militaires ne se vérifie pas dans l'épigraphie. J. Toutain le remarquait déjà:[28] les régions de fort caractère militaire ne sont pratiquement pas touchées. Les officiers, sous-officiers, comme les soldats sont quasiment absents parmi les fidèles. Le culte de Cybèle est un culte de femmes, de civils, de notables.

---

[14] Wild, *Isis-Sarapis sanctuaries*, pp. 1740–1847. Kater-Sibbes, *Sarapis monuments*. Les liens sont difficiles à déceler avec certitude, la proximité géographique entre un monument et un camp ne suffisant pas à justifier l'origine militaire du dédicant.

[15] *SIRIS* 374 = *RICIS* 501/0106 et 669 = *RICIS* 614/0101 avec la titulature de Caracalla mais sans le nom du dédicant; *SIRIS* 393, 407, 797 = *RICIS* 501/0130, 501/0146 et 702/0101 provenant d'esclaves et d'affranchis: aucun soldat ici. Sur Sérapis *inuictus*, cf. Bricault, *Myrionymi*, pp. 124–125.

[16] J. Gagé, «L'Empereur romain devant Sérapis», *Ktèma* 1 (1976), pp. 145–166.

[17] Cf. *supra* n. 10.

[18] *SIRIS* 361 = *RICIS* 403/0201.

---

[19] H. Graillot, *Le culte de Cybèle, Mère des dieux, à Rome et dans l'Empire romain* (Paris, 1912). Le culte d'Attis est étudié par M. G. Lancelotti, *Attis between myth and history: King, Priest and God, RGRW* 149 (Leiden, 2002). Recueil épigraphique de M. J. Vermaseren, *Corpus Cultus Cybelae Attidisque* (*CCCA*), *ÉPRO* 50 (Leiden, 1978 à 1987), 7 vols. Les références intéressant notre étude sont données en annexe, pp. 479–480.

[19a] Les raisons de l'introduction du culte à Rome sont réexaminées par L. G. Roller, *In search of the God Mother, the cult of Anatolia, Cybele* (Berkeley, 1999), pp. 226–229.

[20] A. García y Bellido, *Les religions orientales dans l'Espagne romaine, ÉPRO* 5 (Leiden, 1967), pp. 42–64.

[21] H. Graillot, «Les dieux tout-puissants, Cybèle et Attis et leur culte en Afrique du Nord», *RA* (1904/1), pp. 322–353. H. Pavis d'Escurac, «La Magna Mater en Afrique», *BAA* 6 (1975), pp. 223–242.

---

[22] Graillot, *Le culte de Cybèle,* pp. 416, 465–471; E. et J. R. Harris, *The oriental cults in roman Britain, ÉPRO* 6 (Leiden, 1965), pp. 96–108. M. Henig, *Religion in roman Britain* (London, 1984), p. 110. E. Birley, «The deities of roman Britain», dans *ANRW* II. 18, 1 (1986), pp. 78–80.

[23] *CCCA,* 5, 500.

[24] F. Piret, «Les dévotions des centurions de l'armée du Rhin au miroir de la documentation épigraphique», dans Y. Le Bohec (éd.) *La Hiérarchie (Randordnung) de l'armée romaine sous le Haut Empire,* Actes du colloque de Lyon, 15–18 septembre 1994 (Paris, 1995), pp. 231–237.

[25] C. C. Petolescu, «Les cultes orientaux dans la Dacie inférieure», *Apulum (Alba Iulia)* 9 (1971), pp. 643–658.

[26] Graillot, *Le culte de Cybèle,* p. 192 *s.v.* Fr. Cumont, *Les Mystères de Mithra* (1913^{3}), p. 189. J. Zeiller, «Sur les cultes de Cybèle et de Mithra à propos de quelques inscriptions de Dalmatie», *RA* (1928/2), pp. 209–219. Idée reprise dans des études plus récentes, par exemple dans S. Lancel (dir.), *Byrsa* I, *Mission archéologique à Carthage,* Collection EFR, 41 (1979), p. 290.

Certains dieux orientaux ont eu un faible écho au vu du nombre de dédicaces reçues à l'échelle de l'Empire, mais ont été particulièrement vénérés par certains soldats parce qu'ils étaient des *Dii Patri.* Il s'agit surtout de dieux de Syrie et d'Arabie. Le culte des divinités palmyréniennes dans l'armée est bien représentatif des modalités d'expansion de ces dieux en Occident. À Palmyre, Bel, Malagbel, Iehrobol et les autres divinités de l'oasis forment un panthéon viril et militaire.[29] Leur expansion dans le monde romain se limite à quelques *numeri* ethniques et à leur entourage, compagnons d'armes ou famille. Leurs fidèles sont essentiellement des membres de l'armée: sur 19 monuments retrouvés dans l'Empire, 16 proviennent de militaires, notamment de préfets.[30] Malagbel, dieu solaire exprimant la puissance du dieu principal Bel, est le plus honoré de ces dieux hors de la Palmyrène. On le retrouve dans des zones où l'armée est très présente, sur les frontières ou dans les camps. Ainsi la Dacie[31] livre des témoignages de fidèles chez les auxiliaires. Les membres des *numeri* d'archers arrivent au début du deuxième siècle et conservent leurs coutumes, notamment l'usage de la langue palmyrénienne, et ce jusqu'à la fin du siècle, d'où l'abondance de documents, essentiellement des dédicaces. On retrouve Malagbel dans les dédicaces de soldats à *Tibiscum* et *Porolissum*. À *Porolissum*, Bel n'est pas oublié: une unité en garnison lui dédie un temple.[32] En Afrique, le dieu Malagbel est honoré par 6 dédicaces en Numidie, à Lambèse et dans les postes avancés d'El Kantara et *Castellum Dimmidi*. Dans ce dernier camp, une chapelle aménagée dans une chambre est dédiée aux dieux de Palmyre.[33] Le culte de Malagbel est introduit durant la seconde moitié du deuxième siècle, au moment où des troupes auxiliaires ont été envoyées du Danube en Afrique, et se développe chez les auxiliaires, les archers, mais aussi auprès des centurions de la III^e^ légion Auguste.[34]

---

[27] *CIL* V, 795a.

[28] Toutain, *Cultes*, I, 2 (Paris, 1911), p. 103.

[29] J. Teixidor, *The Pantheon of Palmyra, ÉPRO* 79 (Leiden, 1979); M. Gawlikowski, «Les dieux de Palmyre», dans *ANRW* II, 18. 4 (1990), pp. 2605–2658.

[30] Voir références en annexe p. 480. L. Dirven, *The Palmyrenes of Dura-Europos, A study of religious interaction in Syria, RGRW* 138 (Leiden, 1999), notes 85 p. 181 et 90 p. 182.

[31] L. Bianchi, «I Palmireni in Dacia, comunità e tradizioni religiose», *Dialoghi di Archeologia*, s. 3, 5 (1987), 1, pp. 88–95; L. Balla, «Contribution à l'histoire des Syriens et de leurs cultes dans la région danubienne», *ACD* 25 (1989), pp. 85–90.

Le pendant de Malagbel est Iehrobol, dieu de la végétation et des récoltes; il connaît le même succès limité, dans les mêmes régions, les deux divinités étant souvent associées; Iehrobol reçoit deux dédicaces en Dacie, trois en Numidie et deux en Égypte; en Égypte, Iehrobol est présent à Coptos et à Berenikè. Le dieu a peut-être connu plus d'adeptes encore: à Lambèse, une inscription commémore la création du collège qui lui est dédié en 217; y figure notamment le nom d'un vétéran palmyrénien.[35] Enfin, un témoignage unique sur la dévotion des militaires pour les dieux palmyréniens se trouve sur la frontière perse, à Doura-Europos. Les soldats y ont édifié un temple, vers 150, de plan sémitique et décoré de fresques, la plus fameuse étant celle qui représente un tribun romain sacrifiant.[36] L'officier jette quelques graines d'encens dans le feu de l'autel, accompagné par un prêtre et des soldats dont chacun pose une main sur son glaive et lève l'autre en signe de prière; face au prêtre se tient le *signifer* portant l'emblème de la troupe, la *cohors XX Palmyrenorum*. Cette scène permet de supposer que les dieux palmyréniens sont bien répandus dans l'unité et associés aux cultes proprement militaires, comme le culte des enseignes. Bel, le dieu majeur du panthéon, a paradoxalement beaucoup moins de succès en Occident, où il est largement détrôné par Malagbel. Peut-être est-ce lié à une préférence croissante pour les dieux au caractère solaire—Aglibol, dieu palmyrénien à caractère lunaire n'est jamais mentionné—ou pour les dieux médiateurs entre les fidèles et la divinité supérieure.

---

[32] S. Sanie, «Die Syrischen und Palmyrenischen Kulte in Dakien», dans *ANRW* II. 18, 2 (1989), p. 1264 et n°103.

[33] G. Charles-Picard, *Castellum Dimmidi* (1947), pp. 159–172. Ce sanctuaire est d'un grand intérêt, notamment pour ses fresques présentant des similitudes avec celles du temple de Doura-Europos en Orient. Voir aussi M. Le Glay, *Les religions orientales dans l'Afrique romaine d'après les collections du musée S. Gsell* (Alger, 1956), pp. 36–37.

[34] Y. Le Bohec, *Les unités auxiliaires de l'armée romaine en Afrique Proconsulaire et en Numidie* (Paris, 1989), p. 180.

[35] M. Janon, «*Cultores Dei Iehroboli Iuniores*», *BAA* 2 (1966–1967), pp. 219–230 (*AE*, 1967, 572).

[36] Fr. Cumont, *Les fouilles de Doura-Europos (1922–1923)* (Paris, 1926), pp. 89–114; Dirven, *The Palmyrenes of Dura Europos*, pp. 190–195.

Un culte syrien bien connu est celui du Soleil, incarné par *Sol Inuictus*, nom latin attribué à Élagabal, le dieu d'Émèse. Les limites de son expansion sont difficiles à fixer avec précision, notamment à cause du syncrétisme qui le lie à Mithra, de la similitude de leurs épithètes: l'un comme l'autre est appelé *Deus Sol Inuictus*. Beaucoup d'auteurs envisagent ce culte comme un aspect du mithriacisme, comme Fr. Cumont ou M. J. Vermaseren.[37] L'empereur-prêtre Héliogabale impose son dieu à tout l'Empire en 218, mais sa présence est attestée longtemps auparavant dans l'armée. Un passage de Dion Cassius mentionne en 69 les membres de la légion III^{e} *Gallica* qui saluent le Soleil levant "selon leur coutume".[38] Mais aucune inscription contemporaine n'a été retrouvée. Puis, en 158, à Rome, un membre de la cavalerie impériale offre une dédicace à *Sol Inuictus*.[39] Trente ans avant l'accession d'Héliogabale à l'Empire, les auxiliaires héméséniens ont fait connaître le dieu en Pannonie Inférieure[40] et le vénèrent toujours après la mort et la *damnatio memoriae* de l'Empereur, comme font d'autres troupes, mais aussi des fonctionnaires. Le culte s'est sans doute également développé comme forme du culte impérial sous Héliogabale; des prétoriens en 221 offrent à l'empereur une dédicace le qualifiant de *sacerdos dei Solis* avant même de mentionner son titre de *pontifex*.[41] Le culte a donc concerné deux types d'unités dans l'armée: la garnison de Rome proche du *Princeps* et les troupes qui ont eu un contact avec l'Orient, principalement les *numeri* d'Orient que l'on trouve en Pannonie mais aussi en Dacie et en Numidie.[42] En 274, Aurélien promeut un hénothéisme solaire où *Deus Sol Inuictus* est la figure prédominante mais, lorsque ses troupes prennent et pillent Palmyre, le temple du dieu Soleil n'y est pas épargné.[43]

---

[37] Fr. Cumont, *Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra* (*TMMM*) (Bruxelles, 1896–1899), 2 vols; M. J. Vermaseren, *Corpus Inscriptionum et monumentorum religionis Mithriacae* (*CIMRM*) (La Haye, 1956–1960), 2 vols. Les liens entre Mithra et *Sol Inuictus* sont étudiés par M. Clauss, «*Sol Inuictus*-Mithras», *Athenaeum* 78/2 (1990), pp. 423–450. Sur le dieu seul, cf. G. H. Halsberghe, *The cult of Sol Inuictus, ÉPRO* 23 (Leiden, 1972) et S. E. Hijmans, «The Sun which did not rise in the East: the cult of Sol Inuictus in the light of non-literary evidence», *BABesch* 71 (1996), pp. 115–150.

[38] Dion Cassius, *H.*, LXIV, 14, 3. Tacite, *H.*, III, 24, 6.

[39] *CIL* VI, 715.

[40] *AE*, 1910, 141.

[41] *CIL* VI, 585. D'autres dédicaces de prétoriens à Rome: *CIL* VI, 728, 710, 711, 2821, 2822.

Ces divinités sont des dieux restés étrangers. Ils touchent d'abord essentiellement les militaires issus des patries de ces dieux, qui servent dans l'Empire au sein des troupes auxiliaires; on rencontre effectivement quelques noms orientaux parmi les fidèles. Mais la datation tardive correspond à un recrutement local des troupes; l'origine des fidèles reste donc à préciser.[44] Le même phénomène touche des dieux arabes comme Théandrios et Manaf, vénérés par la cohorte de Kanatha en Pannonie,[45] ou comme Aziz, aussi nommé *Bonus Puer* ou *Phosphorus* qui rencontre un relatif succès en Dacie, notamment à *Potaissa* où un temple lui est dédié près du camp. Le jeune dieu, l'étoile montante du matin, reçoit les dédicaces de trois militaires, sur un total de neuf fidèles. La dédicace de son temple à *Potaissa* le nomme même *Aziz Bonus Puer Genius legionis V Macedonicae*.[46] Aziz est également vénéré par un préfet de la III^e légion Auguste à Lambèse, en Numidie. Cependant, l'hypothèse de Domaszewski selon laquelle les soldats auraient vénéré ce Mars oriental à la place du Mars romain dans le camp semble exagérée si l'on tient compte du faible nombre de dédicaces.[47]

Il faut souligner la présence de deux déesses dans ce panthéon masculin, Atargatis d'Édesse et Astarté de Byblos; elles n'ont eu qu'un faible succès. Atargatis ou *dea Syria*,[48] la Tychè d'Édesse, est présente aux II^e et III^e siècles en Dacie et en Pannonie autour des camps d'archers syriens, notamment à *Micia* et *Romula*. En Bretagne, une dédicace lui est offerte par des archers syriens et une autre par un tribun de Carvoran; cette inscription syncrétique, qui évoque également la Magna Mater, semble liée au culte impérial. En Bretagne également est honorée la déesse de Byblos Astarté, là encore parmi les Syriens postés au Nord, sur la zone frontière. Ces déesses, comme les dieux vus précédemment, ne semblent avoir eu de succès qu'en tant que divinités attachées aux villes d'Orient connues par les militaires: soit des auxiliaires originaires de Syrie, soit des légionnaires qui ont été cantonnés provisoirement dans le Levant.

---

[42] En Dacie: *CIMRM* 1969, 1968, 1952, 1929, *Sanie* 74. Numidie: *AE*, 1933, 47; *AE*, 1925, 125; *AE*, 1992, 1850.

[43] G. H. Halsberghe, «Le culte de *deus Sol Inuictus*», dans *ANRW* II. 17, 4 (1984), p. 2195.

[44] Ce phénomène est étudié par Bianchi, «I Palmireni in Dacia», pp. 88–95; I. P. Haynes, «The romanisation of religion in the *auxilia* of the Roman Imperial army from Augustus to Septimus Severus», *Britannia* 24 (1993), pp. 141–159.

[45] D. Sourdel, *Les cultes du Hauran à l'époque romaine*, Biblio. de l'Institut français d'archéo. de Beyrouth, 52 (Paris, 1952), p. 80. Voir *CIL* III, 3668.

[46] Les 3 dédicaces de Potaissa sont recensées par Sanie, «Syrischen und Palmyrenischen Kulte», pp. 1207 et 1254, nn°54–56. Un temple est attesté dans l'inscription à *Aziz Bonus Puer Genius legionis V Macedonicae*, n°55. Dédicace de Lambèse: *CIL* VIII, 2665.

[47] A. von Domaszewski, *Die Religion des römischen Heeres* (1898), réimp. dans *Aufsätze zur römischen Heeresgeschichte* (Darmstadt, 1972), pp. 144–146.

Dans ce groupe de *Dii Patri*, un Baal syrien se distingue par la plus grande diffusion de son culte chez les soldats en Occident. Il s'agit de Jupiter Héliopolitain, le dieu d'Héliopolis-Baalbeck. Il est surtout dieu de l'orage et de la fertilité, mais comme tous les Baals, il est une divinité souveraine et suprême. Y. Hajjar[49] a recensé 18 ou 19 documents à caractère militaire concernant cette divinité; mais Jupiter Héliopolitain se distingue des autres Baals précédemment évoqués en ce qu'il a également touché plus largement la population. Son expansion est favorisée par l'impulsion impériale donnée au culte et à son centre, Héliopolis: L'urbanisme de la ville a été modifié par Rome, qui voulut peut-être unifier la province autour de ce centre religieux. Le temple est reconstruit pour une triade. Il s'agissait peut-être de rappeler la triade capitoline, mais sous une forme orientale pour ne pas heurter les sentiments religieux: elle regroupe Jupiter-Baal, Junon-Atargatis et Mercure, dont la forme originelle est mal connue. Mais Jupiter-Baal est souvent honoré seul. C'est lui qui connaît le plus grand succès, peut-être en partie grâce à la réputation de son oracle. Son culte en Orient est limité aux environs d'Héliopolis. Des vétérans des légions V^e Macédonique et VIII^e

---

[48] M. Hörig, «*Dea Syria* Atargatis», dans *ANRW* II. 17, 3 (1984), pp. 1537–1581. Inscriptions: *CCID* 154 (à *Apulum* avec Dolichenus); en Bretagne Catterick: *CIL* VII, 752; Carvoran: *CIL* VII, 758 et 759 (= *CCCA*, V, 500). Dea Hammia à Carvoran: *CIL* VII, 750.

[49] Y. Hajjar, *La triade d'Héliopolis-Baalbeck, ÉPRO* 59 (Leiden, 1977), 2 vols; Y. Hajjar, «Jupiter Heliopolitanus», dans M. J. Vermaseren (éd.), *Die orientalischen Religionen im Römerreich, ÉPRO* 93 (Leiden, 1981), pp. 213–241; Y. Hajjar, «Baalbeck, centre religieux sous l'Empire», dans *ANRW* II. 18, 4 (1990), pp. 2458–2604. Liste en annexe p. 480.

Auguste, installés à Héliopolis et dans la colonie voisine de *Berytos*, comptent ici parmi ses fidèles. Y. Hajjar suppose qu'a existé une double voie d'expansion du culte en Occident, l'une par des esclaves jusqu'en Italie et en Gaule, l'autre par des soldats sur le Rhin et le Danube, des militaires orientaux ou des légionnaires transférés de Syrie en Occident. Ainsi, en Dacie, Jupiter Héliopolitain connaît un succès relatif dans la XIII^e légion *Gemina;* une vexillation de cette unité a vraisemblablement stationné à *Berytos* pendant les guerres de Trajan contre les Parthes, comme le montrent deux inscriptions dédiées à Jupiter Héliopolitain en Orient.[50] En Pannonie, Jupiter Héliopolitain reçoit quatre dédicaces, dont deux de gradés de la XIV^e légion *Gemina*—laquelle lui offre également un autel à Nassenfels en Rétie—et une d'un frumentaire de la X^e légion *Gemina*.[51] Certains de ces dédicants sont peut-être d'origine héliopolitaine, du moins orientale. Un préfet de cohorte en Germanie, à Stockstadt,[52] semble venir de *Berytos*. Le lien entre le culte héliopolitain et le service en Orient se retrouve à Lambèse en Numidie, où le centurion de la III^e légion Auguste qui offre une dédicace à Jupiter Héliopolitain[53] a servi dans une unité syrienne avant de prendre son poste en Afrique. Le dieu connaît un certain succès auprès des officiers, pas seulement chez les Orientaux. On retrouve en Afrique un préfet, originaire d'Apulie et initié sur place, en Numidie. Les fidèles militaires sont donc relativement isolés et se recrutent essentiellement parmi les gradés; les simples soldats n'ont pas été séduits. Pourtant, la nature de cette divinité est proche de celle de Jupiter Dolichenus, qui, lui, a connu un plus grand succès. La raison de leur divergence de destin est difficile à expliquer.

Jupiter Dolichenus[54] est une divinité qui a connu en Occident un large succès, notamment auprès de l'armée. Ce Baal de la ville de

---

[50] C. C. Petolescu, «Jupiter Héliopolitain et la légion *XIII Gemina*», *Dacia*, ns. 33/1–2 (1989), pp. 253–254. Inscriptions: Hajjar, *Triade*, 228, 269 et 271.

[51] Hajjar, *Triade*, 274, 275, 272, 279. Autel de Nassenfels: *ibid.*, 280.

[52] *Ibid.*, 281.

[53] *Ibid.*, 305.

[54] A. H. Kan, *Juppiter Dolichenus, Sammlung der Inschriften und Bildwerke* (Chicago, 1943, réimp. 1970); P. Merlat, *Répertoire des inscriptions et monuments figurés du culte de Jupiter Dolichenus* (Paris, 1951), analysés dans *Jupiter Dolichenus, essai d'interprétation et de synthèse* (Paris, 1960); M. Hörig, E. Schwertheim, *Corpus Cultus Iouis Dolicheni* (*CCID*), *ÉPRO* 106 (Leiden, 1987); M. P. Speidel, *The religion of Iuppiter Dolichenus in the roman Army*, *ÉPRO* 63 (Leiden, 1978).

Doliché en Commagène est à l'origine un dieu lié à la montagne, à la foudre mais son caractère originel est bien mal connu, tout comme les formes de sa transmission à l'Occident. Il est possible que le dieu se répande dans l'Empire à partir de 72, l'annexion de la Commagène provoquant un mouvement de troupes et de voyageurs. Les premiers documents datables du culte dolichénien sont contemporains de l'expansion du culte mithriaque. Il s'agit de deux dédicaces, l'une émanant d'un civil à *Carnuntum* et l'autre d'un officier de Lambèse.[55] Le culte connaît son apogée sous les Sévères, suivi d'un déclin rapide à partir de 235. Les derniers documents connus datent en province de Gordien III et à Rome de Gallien.

Les catalogues recensent cent quinze documents concernant notre étude, répartis dans l'ensemble des provinces de l'empire. On ne trouve qu'un témoignage en Hispanie comme en Thrace, deux en Rétie, trois en Germanie Inférieure, de même qu'en Mésie Inférieure et Mésie Supérieure, quatre en Pannonie Inférieure, cinq en Orient et en Norique, six en Italie (hors de Rome), dix en Bretagne, douze à Rome comme en Afrique, quatorze en Pannonie Supérieure, quinze en Dacie et dix-neuf en Germanie Supérieure.[56] Le culte dolichénien est un culte de frontière. Il est essentiellement implanté dans les provinces où sont déployées les troupes de protection du *limes*.

Mais il est intéressant de comparer ces données générales à la situation propre à chaque province; ainsi, la Bretagne ne laisse que neuf monuments offerts par des militaires sur un total de vingt dédicaces. Celles-ci sont essentiellement concentrées dans des centres du Nord de la province, près du Mur d'Hadrien, lieux de stationnement des unités.[57] Des traces de nombreux sanctuaires y ont été relevées. Ici s'établit un lien étroit entre le dieu et les militaires.

À Rome, trois sanctuaires ont été identifiés; un, sur l'Aventin, semble n'avoir été fréquenté que par des civils, mais les deux autres étaient liés aux membres de la garnison de Rome: la II^{e} cohorte de vigiles sur l'Esquilin, les *equites singulares* sur le Caelius, près de leur camp. Ce dernier temple est relativement précoce puisque les témoignages datent de la fin du règne de Marc Aurèle.[58]

---

[55] *CCID*, 620: Sextus Iulius Maior, légat de 131 à 133.

[56] Voir les références en annexe pp. 480–481.

[57] Harris, *The oriental cults in roman Britain*, pp. 55–74. G. L. Irbie-Massie, *Military religion in Roman Britain* (Leiden, 1999), pp. 64–72.

[58] Speidel, *Iuppiter Dolichenus in the roman Army*, pp. 12–21.

Le lien entre le dieu et les militaires est tout aussi notable sur le Rhin, où la carte des lieux de culte se superpose à celle de la frontière.[59] On note une plus forte présence en Germanie Supérieure qu'en Belgique ou en Germanie Inférieure. En Germanie Supérieure, la présence de Dolichenus est liée à celle de l'armée. Le dieu est vénéré par des unités variées, dont trois légions et plusieurs cohortes. Parmi les dédicants, peu de civils, peu d'Orientaux, mais essentiellement des légionnaires; on remarque la prédominance des légions XXII^{e} *Primigenia* et VIII^{e} *Augusta* qui ont manœuvré en Orient. Jupiter Dolichenus a séduit les cadres de l'armée: il est le dieu oriental le mieux représenté dans les dédicaces des centurions de l'armée du Rhin,[60] par cinq textes épigraphiques contre un seul pour Mithra, ce qui semblerait indiquer que le dieu de Doliché a eu un impact plus fort sur les militaires que Mithra.

En Pannonie,[61] on note la même concentration sur le *limes* et le rôle de deux légions en particulier, les X^{e} et XIV^{e} *Gemina*. Beaucoup de fidèles sont des gradés: centurions, décurions, bénéficiaires. Le dieu conserve ici son caractère de dieu du métal et des armes comme le montrent clairement les offrandes retrouvées dans le sanctuaire de *Brigetio*—un étendard, des flèches, des fragments d'armure, un casque . . .—qui ont été forgées dans un atelier local, peut-être celui du camp. Le Norique, moins marqué par la présence militaire, est ici aussi peu présent dans la géographie des dédicants militaires; ainsi, un site dolichénien important et bien fouillé comme Mauer an der Url[62] ne livre aucun document lié avec certitude à l'armée. La Dacie est quant à elle une province riche en épigraphie dolichénienne: un dixième des textes serait lié au culte.[63] Il semblerait que le dieu apparaisse en Germanie peu après la guerre contre les Marcomans à l'occasion d'importants mouvements de troupes.[64] La large diffusion dans la province est ensuite peut-être liée à l'aspect cosmopolite de sa population; ainsi à *Apulum*, on remarque le rôle des auxiliaires dans le culte. Le site a ainsi livré une inscription révélatrice des liens entre Dolichenus, l'armée et le pouvoir impérial, celle de Flavius Barhadadi,[65] un Oriental, peut-être prêtre, pour le salut de l'empereur et de la XIII^{e} légion *Gemina*, légion qui semble décidément très accueillante pour les cultes orientaux. C'est également dans cette province qu'un dieu quasiment semblable à Jupiter Dolichenus, *deus Commagenus*,[66] a reçu un culte, créé ou importé plus tardivement; mal connu du fait de la rareté des sources, il semble ne s'être développé que sur cette partie du Danube et ne pas s'être détaché du culte dolichénien; à une exception près, les fidèles sont des civils orientaux. À Micia, le préfet d'une cohorte de Commagéniens l'associe à Dolichenus,[67] tandis que sa troupe consacre un culte à *Iuppiter Turmasgades*.[68] Le nom de ce dieu, qui signifie «Montagne du culte», contribue à l'identifier comme Baal sémitique. Sa nature, qui paraît très proche de celle de Dolichenus, est connue à travers quelques monuments figurés à *Romula* et *Micia* où il est sans doute vénéré comme dieu de la patrie. Le dieu semble lié au culte de l'aigle et les dédicaces l'assimilent parfois à *Iuppiter Optimus Maximus*, caractères qui le rapprochent des préférences des militaires. Sur les six dédicaces connues qui lui sont adressées, quatre viennent de *Micia* et *Romula*, une de Trèves, offerte par un bénéficiaire de la VIII^{e} légion Auguste.[69] Jupiter Turmasgades se retrouve en Orient, à Doura Europos, dans un temple du camp dédié à Jupiter Dolichenus.[70] On y trouve une dédicace du début du III^e^ siècle offerte à Dolichenus pour un centurion qui est également mithriaste. Les trois cultes sont liés, une inscription à Mithra lui donnant l'épithète de *Turmasgades.*[71] Le nom de Jupiter Dolichenus apparaît même en 239 comme mot de passe de la cohorte des palmyréniens.

---

[59] E. Schwertheim, «Die orientalischen Religionen im Römischen Deutschland», dans *ANRW* II. 18, 1 (1986), pp. 794–812.

[60] Piret, *Les dévotions des centurions de l'armée du Rhin*, pp. 235–236. A. Jiménez de Furundarena, «La religión del ejército romano en Hispania, Germania Inferior y Pannonia Superior a través de Palegio *Gemina*», *Hispania Antiqua* 21 (1997), pp. 255–278.

[61] P. Selem, *Les religions orientales dans la Pannonie romaine, ÉPRO* 85 (Leiden, 1980), pp. 226–247. Sur le sanctuaire de Brigetio, cf. J. Frei, «Dolicène à Brigetio», *ACD* 28 (1992), pp. 101–105.

[62] R. Noll, *Das Inventar des Dolichenusheiligtums von Mauer an der Url*, Der röm. Limes in Österreich, 30 (Wien, 1980), 2 vols.

[63] S. Sanie, «Iuppiter Dolichenus in Dakiens», dans D. M. Pippidi – C. C. Petolescu (éds), *Epigraphica, travaux dédiés au septième congrès international d'épigraphie grecque et latine (Constanza, 1977)* (Bucarest, 1977), pp. 131–157. I. Berciu, A. Popa, *Le culte de Jupiter Dolichenus dans la Dacie Méridionale, ÉPRO* 69 (Leiden, 1978).

---

[64] I. Tóth, «Die Denkmäler des Iuppiter Dolichenus Kultes in Savaria», *ACD* 13 (1977), pp. 63-77.

[65] *CCID*, 154.

[66] K.A. Angyal et L. Balla, «Deus Commagenus», *ACD* 8 (1972), pp. 89 -94.

[67] *CCID*, 159.

[68] D. Tudor, «Jupiter Turmasgadis à Romula», *Dacia* 11-12 (1945 1947), pp. 271-272; *id.*, «Monuments de pierre de la collection C. Bolliac au Musée national des antiquités de Bucresti», *Dacia* 9 10 (1941-1944), p. 412, n°8; J.F. Gilliam, «Jupiter Turmasgades», dans D. M. Pippidi (éd.), *Actes du 9^{e} congrès international d'études sur les frontières romaines (Mamaïa, 1972)* (Bucarest-Köln, 1974), pp. 309 314.

[69] *Micia*: *ILS*, 9273, *CIL* III, 1338. *Romula: CIL* III, 8027 et un groupe analysé par Tudor, «Monuments», n°8. Trèves: *CIL* XIII, 3645. La sixième inscription vient de Rome: *CIL* VI, 30950a.

[70] M. Rostovtzeff (éd.), *Excavations at Dura-Europos, preliminary report of the ninth season of work, 1935 1936*, part 3, *The palace of the Dux Ripae and the Dolicheneum* (New Heaven-London, 1952), pp. 97-131. Inscriptions 973 et 974.

En Afrique, Jupiter Dolichenus a connu un certain succès à Lambèse, où son temple est proche du camp, mais s'est assez peu diffusé au-delà. Sa présence est ponctuelle, au *Castellum Dimmidi* et en Tripolitaine sur un autel dédié par un préfet de cohorte de la III^{e} légion Auguste. On trouve à Lambèse l'un des premiers documents datables, la dédicace du légat Sextus Iulius Maior pour le salut d'Hadrien à Lambèse en 123–125. Cette inscription est également l'une des premières attestant de la dévotion d'un sénateur pour un dieu oriental. Son initiative précoce est vraisemblablement liée à son origine syrienne.[72] Le lien entre Jupiter Dolichenus et l'armée est ici étroit, voire exclusif. Il a particulièrement touché la hiérarchie, des préfets, des tribuns, des centurions et de simples gradés, mais aucun simple soldat. On retrouve parmi les adeptes du dieu des Orientaux mais aussi des fidèles venus du Danube qui ont peut-être assuré la diffusion dans l'armée.

Jupiter Dolichenus a donc dans l'ensemble proportionnellement plus de fidèles militaires que d'autres dieux orientaux. Il n'est pas vénéré en dieu de la patrie, les unités syriennes jouant un rôle limité. Plus importantes sont les interventions d'unités légionnaires ayant stationné en Orient, comme la légion *IV Scythica*, les légions *I* et *II Adiutrix.* Le succès du dieu dans l'armée se mesure dans les neuf dédicaces que des unités entières lui adressent,[73] mais aussi dans la variété des unités et des grades des dédicants: trente inscriptions viennent de centurions, dix de préfets de cohortes, onze de *milites*, etc. Le culte semble moins limité aux couches supérieures que ceux de Mithra ou Isis, touchant proportionnellement plus les sénateurs ou les chevaliers. Dans l'ensemble de l'épigraphie dolichénienne, presque la moitié des documents connus est en rapport avec l'armée. L. Balla[74] avance même une hypothèse: le dieu se serait efforcé de prendre la place de *Iuppiter Optimus Maximus* auprès des militaires, ce qui expliquerait sa fin violente sur le Rhin et le Danube, où nombre de temples portent des traces de destructions et d'incendies.

---

[71] Le centurion mithriaste et dolichénien, Marcus Antonius Valentinus, se retrouve dans les inscriptions *CIMRM*, 53 et *CCID*, 32. Mithra reçoit pour épithète Turmasgadès dans l'inscription *Excavations*, 974 = *CIMRM*, 70.

[72] *CCID*, 620. M. Hörig et E. Schwertheim proposent une datation de 123–125, mais P. Merlat (*Répertoire*, 286) de 131–133. Sur Iulius Maior, cf. Y. Le Bohec, *La Troisième Légion Auguste* (Paris, 1989), pp. 125 et 376, ainsi que J. Beaujeu, «La religion de la classe sénatoriale», dans *Homm. Jean Bayet*, *Latomus* LXX (1964), p. 71.

[73] Speidel, *Iuppiter Dolichenus in the Roman Army*, p. 5. On trouve la flotte de Misène, quatre cohortes, et une vexillation de la légion *XX Primigenia*, qui laisse trois dédicaces.

Les motifs d'un tel succès sont difficiles à cerner. La divinité est liée à un art important pour les militaires,[75] celui du fer dont on forge leurs armes, lien qui apparaît en Bretagne et en Pannonie. La théologie dolichénienne présente des aspects propres à séduire les soldats. Que l'on considère ou non que les militaires simplifient les croyances, il subsiste dans le culte l'importance de la place de l'aigle dolichénien qui rejoint le culte des aigles des légions, la figuration de la victoire, l'association avec Jupiter, les étendards de culte dolichénien qui ressemblent à ceux des militaires.[76] Le culte prend des aspects touchant particulièrement ces fidèles, tant sous des formes pratiques que symboliques: les représentations du dieu sur des étendards cultuels, des plaques de bronze dont la forme rappelle les fers de lance, des mains décorées sont facilement maniables et déplaçables, aspect important pour les unités. Mais la plupart des dédicaces sont offertes sur des supports traditionnels, autels ou bases de statues.[77] Quant aux aspects cosmologiques du culte, P. Merlat suppose que les soldats les simplifient pour n'en retenir que la qualité de dieu triomphant; lorsqu'ils offrent à Jupiter Dolichenus une dédicace *pro salute*, ils penseraient avant tout à la santé ici-bas.[78] M. P. Speidel a voulu vérifier l'hypothèse, s'appuyant notamment sur l'étude comparée des sanctuaires dolichéniens civils et militaires de Rome; son examen révèle des conceptions identiques chez les uns et les autres. La Victoire se retrouve dans l'iconographie des civils, tout comme la cuirasse, qui est un type de représentation classique de la puissance solaire des grands dieux. Les parallèles nombreux entre le culte dolichénien et les pratiques religieuses traditionnelles de l'armée expliquent sans doute le succès de Jupiter Dolichenus auprès des militaires.

---

[74] L. Balla, «Les Syriens et le culte de Juppiter Dolichenus dans la région du Danube», *ACD* 12 (1976), pp. 61–68.

[75] E. Schwertheim, «Iupiter Dolichenus, Seine Denkmäler und seine Verehrung», dans M. J. Vermaseren (éd.), *Die orientalischen Religionen im Römerreich, ÉPRO* 93 (Leiden, 1981), pp. 193–205.

[76] Speidel, *Iuppiter Dolichenus in the Roman Army*, pp. 55–64.

[77] Les plaquettes d'étendards se retrouvent comme support des dédicaces *CCID*, 201 (Kömlöd) et 518 (Heddernheim). Deux mains dédicacées par des militaires ont été retrouvées à ce jour, à Myszkow (*CCID*, 181) et Heddernheim (*CCID*, 520).

[78] C. Aloe Spada, «Aspetti soteriologici del culto di Jupiter Dolichenus», dans Bianchi, Vermaseren (éds), *La soteriologia*, p. 541 *s.v.* La *salus* demandée concernerait d'abord la santé, sans exclure une protection *post mortem.*

Si le dieu dolichénien est proche des militaires, une autre divinité orientale a su séduire aussi bien les militaires que les populations civiles, y compris dans des régions où la présence militaire est faible. Mithra, le dieu de Perse, est des dieux orientaux celui qui a suscité la plus grande dévotion de l'armée romaine: on connaît 171 dédicaces de soldats, ce qui donne 81 militaires sur les 210 mithriastes connus.[79] Le lien effectif entre le Mithra perse et le Mithra des mystères romains est mal connu et sujet à discussions, depuis la remise en cause des hypothèses de Fr. Cumont[80] qui voyait un lien direct entre le dieu de caractère iranien enrichi d'aspects chaldéens et le dieu hellénisé. Mais tous les auteurs soulignent le rôle du transfert des troupes dans le passage entre l'Orient et l'Occident. Un rôle parallèle est accordé, là encore, aux fonctionnaires par E. Will.[81]

La vénération pour Mithra se retrouve dans toutes les provinces de l'Empire. À Rome même, à l'intérieur du *pomerium*, des pérégrins ont construit un sanctuaire à l'intérieur des *castra* sous l'actuelle église

---

[79] R. L. Gordon, «Mithraism and roman society: social factors in the explanation of religious changes in the Roman Empire», *Religion* 2/2 (1972), pp. 92–121. Inscriptions recueillies par M. J. Vermaseren, *CIMRM* et reprises par M. Clauss, *Cultores Mithrae, Die Anhängerschaft des Mithras-Kultes* (Stuttgart, 1992). Voir nos références en annexe pp. 481–482.

[80] Fr. Cumont, *TMMM*. La distinction Mithra/Mithras est d'usage depuis S. Wikander, «Études sur les mystères de Mithras», *Vetenskapossocieteten i Lund* (1951), pp. 5–46. Pour d'autres, le Mithra romain est une création d'Italie: M. J. Vermaseren, «Mithras in der Römerzeit», dans *Die Orientalische Religionen im Römerreich*, pp. 96–121; M. Clauss, *Mithras Kult und Mysterien* (München, 1990), pp. 31–32; R. Merkelbach, *Mithras* (Königsten, 1984). P. Beskow, «The routes of early mithraism», dans *Études mithriaques, Actes du deuxième colloque international (Téhéran, 1975), Acta Iranica*, s. 1/4 (1978), pp. 8–18 pense à une diffusion d'Iran au Danube par la Crimée. Pour R. Beck, «The mysteries of Mithra: a new account of their Genesis», *JRS* 88 (1998), pp. 115–129, c'est une création d'éléments commagéniens à Rome.

[81] C.M. Daniels, «The role of the roman army in the spread and practice of mithraism», dans *Mithraic studies, Proceedings of the first international congress of Mithraic studies*, 2 (1975), pp. 249–274. E. Will, «Origine et nature du mithriacisme», dans *Études mithriaques*, p. 527 souligne la ressemblance entre ces deux milieux, militaires et fonctionnaires, deux milieux d'obéissance à l'empereur. Le culte de Mithra se développerait avec et grâce à ces structures et serait mort avec elles.

San Stefano Rotondo.[82] Des prétoriens[83] vénèrent également le dieu perse à Rome, dans leur caserne; mais la trace de leur dévotion se suit jusqu'à l'île d'Andros où un détachement ne laisse qu'une dédicace, qui est pour Mithra . . . Si, à Rome, de nombreuses .traces de culte se retrouvent également chez les civils, il est des provinces où Mithra semble s'être plus particulièrement développé en milieu militaire.

C'est en Bretagne que le caractère militaire du culte mithriaque est le plus marqué, à Londres dans le milieu de la garde du gouverneur et sur le Mur d'Hadrien. Dix-sept dédicants ont été identifiés, dont quinze militaires; parmi eux, une majorité de gradés, dont huit préfets et un tribun. Les deux fidèles identifiés restant ne sont pas des Bretons; on peut dès lors caractériser le culte en Bretagne comme un culte d'importation, de militaires et d'étrangers.[83a]

Dans les deux Germanies,[84] on ne rencontre au total que dix-huit militaires pour quarante-huit civils, mais on y relève des traces de culte très précoces pour le monde romain comme pour le milieu militaire. Ainsi à Heddernheim et Mayence, Mithra est connu dès la fin du I^{er} s. À *Nida* près de Heddernheim, un dédicant appartient à une cohorte dont le poste précédent était en Pannonie;[85] des vases et des reliefs semblent importés des Balkans. Ces éléments laissent supposer un lien avec le Danube, où le culte a laissé ses premières traces. Le culte venu du Danube accuse des traits orientaux. On retrouve par exemple des représentations de la naissance de Mithra dans un cyprès ou du dieu en cavalier, comme en Syrie. Les fidèles se retrouvent davantage en Germanie Supérieure et aux marges frontières qu'à l'intérieur de la province; M. Clauss recense trente lieux de découvertes sur le *limes* dont dix-huit *castella.* Les militaires concernés sont aussi bien des membres des unités auxiliaires que des légionnaires: le culte ne s'est pas uniquement répandu auprès des auxiliaires originaires d'Orient, mais a touché également les légionnaires issus de tout le monde romain. La prépondérance numérique de civils s'explique en partie par la date des dédicaces: la majorité des textes est datable du milieu du II^e^ au milieu du III^e^ siècle, époque à laquelle le culte est déjà bien répandu chez les civils. C. M. Daniels souligne par ailleurs la rapide diffusion au-delà des cercles d'étrangers ou de militaires;[86] la greffe semble effectivement avoir bien réussi en Germanie.

---

[82] E. Lissi Caronna, «La rilvenza storico-romano del materiale mithriaco da San Stefano Rotondo», dans U. Bianchi (éd.), *Mysteria Mithrae, Atti del serminario internazionale su «la specificità storico-religiosa dei Misteri de Mithra con particulare riferimento alle fonti documentarie di Roma e Ostia», Roma e Ostia, 28–31 Marzo 1978, ÉPRO* 80 (Leiden, 1978), pp. 205–211, et *Il Mitreo dei* Castra peregrinorum *(s. Stefano Rotondo), ÉPRO* 104 (Leiden, 1986).

[83] M. Durry, *Les cohortes prétoriennes* (1938), réimp. BEFAR 146 (1968), pp. 339–348; N. Reed, «The mithraeum on Andros», *ZPE* 18 (1975), pp. 207–211. Inscription: *CIMRM*, 2350.

[83a] Irby-Massie, *Military religion in Roman Britain*, pp. 72–97.

[84] E. Schwertheim, *Die Orientalischer Gottheiten im Römischen Deutschland, ÉPRO* 40 (Leiden, 1974), pp. 269–280; M. J. Vermaseren, «Il culto di Mithra in Germania», dans *Renania Romana, Atti dei convegni Lincei* (Roma, 1976), pp. 135–144.

[85] *CIMRM* 1098, d'un centurion de la cohorte XXXII *Volontariorum.*

La frontière du Danube est intéressante à deux titres. D'une part, les dédicaces y sont des plus précoces dans l'Empire et les témoignages présentent des spécificités stylistiques que l'on retrouve en Orient, mais pas à Rome; certains estiment par conséquent que le mithriacisme romain y aurait ses origines.[87] Par ailleurs, certaines provinces de cette frontière, les Pannonies et la Dacie, sont très militarisées; les occasions d'étudier les cultes pratiqués par les membres de l'armée y sont relativement fréquentes. Le plus ancien document connu dans cette zone provient ici aussi du milieu militaire. Il s'agit d'un témoignage d'un soldat de la légion *XV Apollinaris* vers la fin du I^er^ siècle.[88] P. Selem note en Pannonie une densité particulière de traces cultuelles mithriaques, notamment sur la frontière avec le Norique et en Pannonie Supérieure autour de *Poetovio*, où le culte touche tous les agents du pouvoir impérial, fonctionnaires et militaires, qui se rencontrent dans le *mithraeum* de la ville; mais le sanctuaire prend un caractère militaire de plus en plus marqué au III^e^ siècle, le "siècle des armes". À *Carnuntum* également, les fidèles sont souvent des membres de l'armée, mais l'élément servile occupe une place prépondérante. Les témoignages de Pannonie sont concentrés dans les grandes villes et les garnisons. La documentation de Dacie, étudiée notamment par A. Popa et C. L. Baluta,[89] est elle aussi particulièrement riche; on recense déjà plus de 120 documents, souvent retrouvés près des centres militaires. De *Romula* notamment proviennent de nombreux monuments, fait qui peut s'expliquer par la présence d'une garnison mais aussi par la richesse hydrologique de la région. On connaît en effet l'importance tenue par l'eau dans le mythe comme dans les rites mithriaques: Mithra sauve le monde de la sécheresse en faisant jaillir, d'un trait de flèche, une source, et ses fidèles accordent une grande importance aux purifications dans les cérémonies.[90] Les Orientaux en général, marchands ou esclaves, ont joué un rôle aussi important que l'armée dans l'implantation du culte en Dacie. Les centres urbains semblent avoir été particulièrement touchés, notamment *Apulum*, le quartier général de la légion XIII^{e} *Gemina*. Quatre légats de cette unité laissent des dédicaces mithriaques,[91] notamment M. Valerius Maximianus, qui implante le culte en 180. Des centres secondaires, abritant des unités détachées de légion et des auxiliaires, comme *Potaissa* et *Tibiscum*, sont eux aussi riches en documents. Le culte en Dacie est bien implanté, touche des populations variées et non pas seulement des militaires, d'où des aspects nuancés dans les représentations et le formulaire. En Mésie et Thrace, les témoignages deviennent plus rares dans l'armée, hormis parmi les bénéficiaires, qui ont joué un grand rôle dans le développement du culte dans la région selon W. Blawatsky et G. Kolochelenko.[92]

---

[86] Daniels, «The role of the roman army», p. 267.

[87] Voir note ci-dessus. Ces découvertes semblent leur donner raison.

[88] *CIMRM* 1718: centurion de la légion XV *Apollinaris* à Carnuntum; la légion stationne ici entre 77 et 114. D. Schön, *Orientalische Kulte im römischen Österreich* (Wien, 1988), pp 214–264; Selem, *Pannonie romaine*, pp. 76–226.

[89] A. Popa, «L'iconographie mithriaque d'Apulum», dans *Études Mithriaques*, pp. 327–333. C. L. Baluta, «Le mithriacisme dans l'épigraphie de la Dacie», dans *Études Mithriaques*, pp. 1–8; *id.*, «La pénétration et la diffusion du mithriacisme en Dacie», dans *Studies in Mithraism*, pp. 19–28. I. Berciu et C.C Petolescu, *Les cultes orientaux dans la Dacie méridionale*, *ÉPRO* 54 (Leiden, 1976), pp. 14–19.

En Orient, on constate avec étonnement la présence du culte à l'intérieur même d'un camp. Les militaires l'ont organisé dans leur poste avancé sur l'Euphrate, à Doura Europos. Ce *mithraeum* est bien connu,[93] et il apparaît que le culte y a d'abord été développé par des membres d'unités auxiliaires palmyréniennes avant d'être repris au début du III^{e} siècle par les légionnaires des légions *VI Scutica* et *XVI Flauia Firma*, qui ont laissé d'intéressants graffitis mentionnant des fonctions militaires, des listes de cotisations, etc. De nombreux auteurs pensent trouver la trace de dévotions de militaires dans des documents retrouvés non loin des principales routes, effectivement empruntées par les troupes,[94] mais la localisation n'est pas un critère d'attribution suffisant, les marchands ou les fonctionnaires fréquentant ces voies de communication aussi souvent que l'armée. Le culte de Mithra n'a curieusement pas de succès en Orient; les troupes orientales que l'on dit souvent responsables de la propagation, ont donc peut-être un rôle moindre qu'on ne le pense. Les mystères semblant venir d'Occident en Orient, il est probable qu'ils y ont été perçus comme romains.

---

[90] F. Cumont, *TMMM*, pp. 297, 306, 319–320.

[91] *CIMRM* 1950 (par M. Valerius Maximianus en 180–183), 1922, 1968, 1969. D'autres membres de la XIII^{e} légion *Gemina* ont laissé des dédicaces à *Apulum: CIMRM* 1955, 1959, 1960, 1971.

[92] W. Blawatsky, G. Kolochelenko, *Le culte de Mithra sur la côte septentrionale de la Mer Noire, ÉPRO* 8 (Leiden, 1966).

[93] Fr. Cumont, «Une mission archéologique à Doura Europos», *CRAI* (1934), pp. 90–111; *id.*, «The Dura mithraeum», dans D. E. Francis (éd.), *Mithraic studies* (1975), 1, pp. 151–214; D. E. Francis, «Mithraic graffitis from Dura Europos», dans *Mithraic Studies* (1975), 2, pp. 424–445.

Enfin, les provinces africaines ont livré une documentation où la majorité des dédicants connus sont des militaires, en Numidie essentiellement où quinze inscriptions sur vingt-six sont liées à l'armée.[94a] Il est possible que le culte s'y soit développé en relation avec les régions du Danube. On retrouve en particulier M. Valerius Maximianus,[95] à nouveau à la tête d'une légion, là où le culte s'est précisément répandu à l'époque de son commandement. Certains pensent que le culte avait à Lambèse un aspect plus officiel,[96] du fait que les légats—qui sont aussi gouverneurs de la province de Numidie—y ont laissé plusieurs dédicaces; ainsi à Lambèse, où dans le *mithraeum* se retrouvent deux dédicaces de légats et celle d'un *praeses* du IV^{e} s. Mais ceux-ci ont pu laisser ces témoignages dans un cadre strictement privé, le fait de mentionner leurs titres ne donnant pas nécessairement un caractère officiel à la dédicace. Quoi qu'il en soit, il est vrai que l'on observe une forte proportion de sénateurs et chevaliers parmi les dédicants militaires africains, ce qui prouve plus probablement que ce culte touche davantage l'élite des militaires que le culte de Jupiter Dolichenus.

Dans l'ensemble, le culte mithriaque touche une grande variété de corps et de grades dans l'armée de l'Empire. On peut mentionner cinq ailes, dix-neuf cohortes, un *numerus* syrien, trente légions différentes à travers quatre-vingt inscriptions—dont douze pour la seule légion XIII^{e} *Gemina.* Vingt-quatre grades différents sont représentés; dans l'ordre de fréquence, on peut mentionner vingt et un centurions, autant de simples *milites*, onze préfets, dix bénéficiaires, six légats, quatre tribuns, etc. Trente et un membres de l'ordre sénatorial se distinguent, particulièrement en Numidie et Bretagne. Soulignons enfin que seules 35 % des dédicaces émanent de soldats, 22 % de centurions et 44 % de gradés;[97] si l'épigraphie est représentative des participations de chaque grade, ce chiffre est un argument à l'encontre de ceux qui présentent le culte comme égalitariste. Les graffitis de Doura viennent cependant nuancer ces chiffres par le caractère modique des cotisations, mais il est difficilement concevable qu'un légat accepte une cérémonie d'initiation humiliante conduite par un simple soldat, même si celui-ci occupe un rang supérieur dans le culte.

---

[94] E. Will, «Nouveaux monuments sacrés de la Syrie romaine», *Syria* 29 (1952), p. 67: étudiant le fragment de tauroctonie de Si', il se fonde sur l'usage du latin dans la dédicace pour l'attribuer à l'armée.

[94a] Ces inscriptions sont réunies et commentées par M. Clauss, «Die Verbreitung des Mithras-Kultes in den nordafrikanischen Provinzen», dans *L'Afrique, la Gaule, la Religion à l'époque romaine. Mélanges M. Le Glay, Latomus* 226 (1994), pp. 165–173.

[95] *CIMRM* 137 et 138b.

[96] M. Le Glay, «Le mithraeum de Lambèse», *CRAI* (1954), pp. 269–278.

Les militaires trouvaient peut-être dans le culte mithriaque une alternative idéale, une société au même fonctionnement que la leur, mais où les efforts sont justement récompensés dans l'au-delà, et où il est possible de "faire carrière", c'est-à-dire de passer au grade supérieur au sien, voire de devenir le *Pater* de la communauté.[98] Les deux sociétés présentent bien des traits semblables: exclusion des femmes, organisation en milices, grades, principe d'autorité, etc. Par exemple, un geste commun aux deux organisations est celui du serment, le *sacramentum*, prêté en serrant la main droite, main de la puissance: celle du dieu pour le fidèle et celle de l'Empereur pour le soldat; ce geste fonde les liens entre contractants et garantit la fidélité au pacte.[99] Vénérer le dieu de la *fides* n'est donc pas en opposition avec l'idéal de service de l'Empire. Militaires et mithriastes partagent les mêmes valeurs, ce qui permet à R. L. Gordon de penser que le culte renforce l'acceptation du quotidien et de la hiérarchie par le soldat. Mais il est certain que l'attrait des militaires a été également motivé par des caractères propres à Mithra: il est *Inuictus*, lutte contre le mal. La divinité est également un intermédiaire entre le dieu suprême et les hommes, un intermédiaire d'autant plus proche des militaires qu'il est lui aussi un archer et un cavalier. Par plusieurs de ses aspects, Mithra ressemble aussi aux grands héros populaires dans l'armée comme Hercule. Tous ces facteurs ont pu peser en faveur d'une relation privilégiée entre Mithra et l'armée romaine.

---

[97] Clauss, *Cultores Mithrae*, pp. 262–270.

[98] Gordon, *Mithraism and roman society*, pp. 106–108. Critique de R. Mac Mullen, *Le paganisme dans l'Empire romain* (Paris, 1987, trad. franç. A. Spiquel et A. Rousselle), p. 196: il doute que le soldat en permission recherche l'encadrement dont il cherche à s'échapper, doute également que le mithriacisme soit une création consciente des possédants visant à maintenir l'ordre social. Il est rejoint sur ce point par J. Liebeschuetz, «The expansion of mithraism among the religious cults of the second century», dans *Studies in mithraism*, pp. 195–216.

[99] M. Le Glay, «La *dexiosis* dans les mystères de Mithra», dans *Études mithriaques*, pp. 219–303.

L'épigraphie ne nous permet donc pas de distinguer des croyances spécifiques à l'armée, adaptées aux militaires fidèles de divinités orientales. Ceux-ci ont trouvé chez les dieux orientaux des caractères qui leur ont paru plus ou moins proches de leurs conceptions, de leurs attentes; plutôt que d'épurer les dogmes, ils ont accordé leur préférence à certaines divinités plus qu'à d'autres. C'est là peut-être une des raisons du moindre succès d'Isis ou de Cybèle dans l'armée romaine: leur culte comprend certes des aspects eschatologiques importants et qui peuvent séduire des soldats, mais Mithra ou Jupiter Dolichenus ont sans doute paru plus proches aux membres de l'armée, par des aspects théologiques particuliers, par leur nature ou par l'organisation de leur culte. Les cultes qui ont connu un relatif succès auprès des militaires, ceux de Mithra ou des Baals syriens, ont tous pu être rapprochés de pratiques déjà en faveur dans l'armée: cultes de héros, de dieux comme Jupiter Capitolin ou Mars: Le culte de ces dieux, à l'image proche de celle de l'Empereur est également à rapprocher du culte impérial, très pratique par l'armée.[99a] Ces rapprochements sont moins évidents dans le cadre du culte isiaque ou métroaque.

L'armée ne s'est pas uniformément prononcée en faveur de certains dieux. Les choix, relevant des croyances personnelles et non de prescriptions officielles, dépendent de facteurs variés et difficilement quantifiables. Entrent en jeu, par exemple, l'origine et la situation géographique. La Dacie ou la Pannonie semblent, de même, avoir été particulièrement ouvertes aux nouvelles influences orientales d'après la variété des divinités vénérées, la position sociale—les haut-gradés sont plus importants dans les cultes d'Isis, de Jupiter Héliopolitain ou de Mithra que dans celui de Jupiter Dolichenus, plus ouvert aux simples soldats-, la situation militaire—auxiliaires et légionnaires n'ont pas toujours les mêmes comportements—ou les mouvements des troupes—nous avons vu dans le culte dolichénien l'importance des troupes qui ont stationné en Orient. Si certaines unités comme la légion *VII Gemina* de la péninsule ibérique sont restées hermétiques aux influences orientales, d'autres ont été particulièrement réceptives: c'est le cas de la légion XIIIe *Gemina* qui comprend dans ses rangs un nombre relativement important de mithriastes et de fidèles dolichéniens; la légion VIIIe Auguste se distingue également dans le culte dolichénien et apparaît aussi dans un culte resté exotique, celui de Jupiter Turmasgades.

[99a] G. Irbie-Massie, *Military religion in Roman Britain* (Leiden, 1999), p. 97; M. Clauss, *Kaiser und Gott, Herrscherkult im römischen Reich* (Stuttgart, 1999).

Une étude approfondie de ces fidèles et de leurs unités permettra d'expliquer ces différences de comportement, de préciser les conditions de rencontre avec le culte, le rôle de l'armée dans la diffusion des divinités orientales aux populations des provinces.

ANNEXES

INSCRIPTIONS MENTIONNANT DES MEMBRES DE L'ARMÉE

Inscriptions à Isis et Sarapis

Province	*Référence*	Lieu	Grade et unité mentionnés
Pont	*RICIS* 309/0401	*Pompeiopolis*	Préfet cohorte *I Thracorum*
Syrie	*RICIS* 402/0901	*Phaene*	Centurion légion *XVI Flauia Firma*
	RICIS 403/0201	*Legio*	Légat légion *VI Ferrata*
	RICIS 403/0801	Jérusalem	*Vexillatio* légion *III Cyrenaica*
Italie	*RICIS* 501/0101	Rome	*Princeps castra peregrinorum*
	RICIS 504/0301	Naples	Tribun légion *II Macedonica*
	RICIS 504/0404	Pouzzoles	Primipile légion *II Traiana*
	RICIS 503/0701	*Tibur*	*Miles* et *optio* cohortes urbaines
	RICIS 503/1116	Ostie	*Miles frumentarius* légion *III Gallica*
	RICIS 515/1101	*Aqua Nigra*	Centurion 5e cohorte Prétorienne
Pannonie Sup.	*RICIS* 613/0801	*Vindobona*	Tribun légion *X Gemina*
	RICIS 613/0802	*Vindobona*	Tribun légion *X Gemina*
	RICIS 613/0703	*Carnuntum*	Légat légion *XIV Gemina*
Pannonie Inf.	*RICIS* 614/0401	*Intercisa*	Tribun cohorte *Hemesenorum*
Dalmatie	*RICIS* 615/0801	Čačak	Tribun cohorte *II*[. . .
Dacie	*SIRIS* 680[100]	*Romula*	*Equites* (pour les *principes*)

---

[100] Pour Bricault, *RICIS*, la dédicace de *Romula* à une *Placida regina* (*SIRIS* **680**) ne s'adresse certainement pas à Isis, mais plutôt à Hécate, la bonne déesse (cf. par exemple *ILNovae* n°29).

Tableau (*cont.*)

Province	*Référence*	Lieu	Grade et unité mentionnés
			et *optio*
	RICIS *616/0303[101]	*Micia*	*Ala* et préfet *Ala I Hispanorum*
	RICIS 616/0401	*Apulum*	Légat
	RICIS 616/0402	*Apulum*	Légat
	RICIS 616/0403	*Apulum*	Tribun légion *XIII Gemina*
	RICIS 616/0405	*Apulum*	Primipile légion *XIII Gemina*
	RICIS 616/0102	*Potaissa*	Centurion légion *V Macedonica* et *Flauia Apollinaria*
Germanie Sup.	*RICIS* 609/0301	Stockstadt	Bénéficiaire consulaire
Germanie Inf.	*RICIS* 610/0101	Cologne	Bénéficiaire consulaire
	RICIS *610/0201	Voorburg	Centurion légion *I Minerva*
Bretagne	*RICIS* 604/0101	*Eburacum*	Légat légion *VI Victrix*
Numidie	*RICIS* 704/0101	*Aquae Flavianae*	Tribun légion *III Augusta*
	RICIS 704/0301	Lambèse	Légat et légion *III Augusta*

Vétérans:[102] *RICIS* 504/0404, 511/0101–0102.

Inscriptions métroaques

- Italie: *CCCA*, IV, 219, *Aquileia* (Vénétie)
- Germanie: *CCCA*, VI, 47, *Mogontiacum*; 51, Saalburg; 63, *Aquae Aureliae*
- Pannonie: *CCCA*, VI, 10, *Brigetio*; 108, *Gerulata*
- Dacie: *CCCA*, VI, 485 et 486, *Apulum*
- Mésie: *CCCA*, VI, 384, Kopriva; 435, *Tomis*; 458, *Histria.*
- Afrique: *CCCA*, V, 95, Carthage (Proconsulaire); 46 *Lepcis Magna* (Cyrénaïque)

---

[101] Sur la première ligne, Mommsen restituait *Deae [I]s[idi* (*CIL* III 1342, suivi par Vidman, *SIRIS* **688**); mais I. I. Russu, «Elementele syriene in Dacia», *AMN* VI (1969), p. 183, cité par Bricault, *RICIS* *613/0303, propose la lecture *Deae S[yriae]*, aucune lettre ne manquant, selon lui, entre le *E* final de *DEAE* et la lettre *S*.

[102] La dédicace de *Salva* à *Regina* (*SIRIS* **671**), qui émane d'un vétéran de la IIe Légion *Adiutrix*, s'adresse très vraisemblablement à Minerve plutôt qu'à Isis (cf. Bricault, *RICIS*).

- Bretagne: *CCCA*, V, 500, *Magnis*/Carvoran
- Quatre pièces de bronze anépigraphes ont été retrouvées dans des camps: *CCCA*, VI, 493 et 495 à Gherla en Dacie, 93 et 94 à *Carnuntum.*

Inscriptions aux dieux palmyréniens

- Bel: Dacie: Sanie (*ANRW* II. 18, 2, 1989), nn°103 et 104
- Malagbel: Numidie: *CIL* VIII, 18024 et 2497; *CIL* VIII, 8795 = 18020; *AE*, 1933, 42 et 43; *AE*, 1940, 149; Rome: *C.* VI, 31036; Dacie: *Sanie* 113 et 114.
- Iehrobol: Dacie: *Sanie* 106 et 107; Égypte: *IGR*, I, 1169; Berenikè: voir Dirven, *The Palmyrenes*, p. 182, note 90; Numidie: *AE*, 1962, 304; *AE*, 1967, 572; *CIL* VIII, 17621.

Inscriptions à Jupiter Héliopolitain: Hajjar, Triade, I

- Italie: pp. 371–372, n°294
- Rétie: n°280
- Germanie: n°281
- Pannonie: nn°272, 274, 275, 279
- Dacie: nn°269, 270, 271
- Syrie: pp. 9–10, pp. 24–25, nn°16, 17, 228
- Numidie: nn°305, 306
- Bretagne: n°282 (incertaine)

Inscriptions à Jupiter Dolichenus

- Hispanie: *CCID*, 609 (incertaine)
- Italie: *CCID*, 440, 441, 449, 456, 468 (incertaine), 451
- Rome: *CCID*, 404, 408, 409, 411, 415, 418, 419, 420, 427, 432, 433, 434
- Germanie Inférieure: *CCID*, 546, 547, 550
- Germanie Supérieure: *CCID*, 493, 500, 501, 508, 509 (incertaine), 518, 519, 520, 524, 527, 530, 531, 532, 533, 536, 537, 538, 539, 540
- Norique: *CCID*, 289, 291, 295 (incertaine), 341, 349
- Rétie: *CCID*, 476, 485
- Pannonie Inférieure: *CCID*, 183, 201, 204, 206
- Pannonie Supérieure: *CCID*, 222, 223, 227, 232, 235, 238, 241,

242, 253, 270, 273 (incertaine), 275, 276, 277
- Dacie: *CCID*, 131, 132, 137, 138, 145, 150, 154, 155, 156, 158, 159, 161, 172, 177, 181
- Mésie Supérieure: *CCID*, 86, 95, 111
- Mésie Inférieure: *CCID*, 71, 74, 75. Sarmowski, Savelja, «Das Dolichenum von Balaklawa und die römischen Streitkräfte auf der Südkrim», Archeologia 49 (1998), n°33.
- Thrace: Najdenova, «The cult of Jupiter Dolichenus in Lower Moesia and Thrace», *ANRW* II. 18, 2 (1989), n°27.
- Orient: *CCID*, 32, 33, 34, 35, 39
- Afrique: *CCID*, 615, 616, 620, 621, 622, 623, 624, 625, 626, 627, 630; Merlat, *Répertoire*, 284 (incertaine)
- Bretagne: *CCID*, 557, 561, 564, 565, 572, 575, 577, 581, 588; *RIB*, 595 (incertaine)

Inscriptions à Mithra

- Espagne: *CIMRM*, 793, 804
- Gaules: *CIMRM*, 907, 908, 916, 926
- Italie: *CIMRM*, 347, 379, 420, 562, 630, 742, 743, 745; *AE*, 1980, 48–50
- Dalmatie: *CIMRM*, 1881, 1889; *AE*, 1976, 533
- Norique: *CIMRM*, 1417, 1435, 1439; Cumont, *TMMM* II, 1439 (incertaine); Schön, *Ori. Kulte*, p. 150 (fragments)
- Germanies: *CIMRM*, 1005, 1008, 1012, 1015, 1063, 1065, 1092, 1098, 1151, 1153, (1155: timbres), 1157, 1223, 1224, 1232, 1234, 1235, 1243, 1295, 1297, 1308, 1361, 1362; *AE*, 1969/1970, 442
- Pannonie Supérieure: *CIMRM*, 1485, 1513, 1543, 1590, 1585, 1592, 1594, 1596, 1614, 1635, 1638, 1639, 1649, 1671, 1677, 1679, 1685, 1711, 1717, 1718, 1720, 1722, 1724, 1725, 1729, 1738, 1739; L. Zotović, *Le mithraïsme sur le territoire de la Yougoslavie* (Beograd, 1973), n°76.
- Pannonie Inférieure: *CIMRM*, 1774, 1776, 1781, 1785, 1790, 1792, 1793, 1803, 1805, 1810, 1811, 1812; Cumont, *TMMM* II, 373; Schön, *Ori. Kulte*, n°64.
- Dacie: *CIMRM*, 1918, 1921, 1925, 1928, 1929, 1950, 1952, 1955, 1959, 1960, 1962, 1968, 1969, 1971, 1982, 2177; *IDR*, II, 509; *IDR*, III, 1, 145; *IDR*, III, 5, 278 et 350; *AE*, 1972, 491

- Mésie Supérieure: *CIMRM*, 2222; *AE*, 1971, 428; *AE*, 1980, 787
- Mésie Inférieure: *CIMRM*, 2250, 2271, 2273, 2280, 2286, 2296, 2311, 2312, 2314; *AE*, 1985, 762
- Grèce: *CIMRM*, 2350
- Asie: *CIMRM*, 19, 38, 39, 41, 53, 55, 62, 70
- Afrique: *CIMRM*, 129, 134, 135, 137, 138b, 138c, 138d, 139, 140, 144, 149, 150, 152, 153, 160, 161; M. Khanoussi, *CRAI* (1991), IV, p. 833; *ZPE*, 14 (1974), p. 249 (= *CIMRM* 138f + *AE*, 1973, 633); *AE*, 1992, 1823; *AE*, 1992, 1855
- Bretagne: *CIMRM*, 809, 811, 837b, 840, 841, 842, 843 (incertaine; voir lecture Birley, *ANRW* II. 18, 1 (1986), n°1387), 845, 846, 848, 863, 864, 866, 867, 870, 872, 874, 876

ISIS EN OCCIDENT: THÈMES, QUESTIONS ET PERSPECTIVES D'UN COLLOQUE

par

Michel Malaise

En introduction au colloque, Laurent Bricault nous a dressé un bilan des études isiaques entre 1999 et 2002, et souligné l'accélération du rythme dans l'accroissement de notre documentation. C'est ainsi que trois inscriptions grecques essentielles sont venues s'ajouter au riche matériel épigraphique: deux fragments d'une copie de l'arétalogie de Kymè, retrouvé l'un en Lycie, l'autre en Macédoine, et un décret de Rhamnonte, des environs de 220 av. J.-C., autorisant les Sarapiastes, tous garnisaires athéniens, à l'édification d'un temple. Il rappelle aussi l'apport que constituent les catalogues des expositions réservées respectivement à Cléopâtre (British Museum) et à *Aurea Roma* (Rome). Il nous apprend que la confection de la très attendue *Sylloge Nummorum Religionis Isiacae et Sarapiacae* progresse bien.

Les communications présentées à ce colloque s'articulaient autour de trois grands thèmes. Une première série constitue des enquêtes géographiques effectuées dans le cadre de l'Italie, de la Gaule, de la péninsule ibérique, des deux Germanies, des provinces alpines, de la région danubienne, mais aussi de l'Afrique du Nord (Maurétanies Césarienne et Tingitane, Numidie, Afrique proconsulaire). Le domaine spatial ainsi couvert est fort large et permet d'intéressantes comparaisons sur une problématique qui était surtout celle de la pénétration et de la diffusion des cultes isiaques. Se pose notamment la question de la nature des voies qui ont véhiculé les dieux nilotiques jusqu'aux confins de l'Empire romain. Ces routes peuvent varier d'une zone à l'autre. Par exemple, en Italie, il est clair que les voies romaines et les ports ont joué un grand rôle, alors qu'en Gaule, si l'axe le plus évident est le sillon rhodanien, dans l'espace de l'Aquitaine les documents isiaques jalonnent surtout les principaux axes routiers. Dans le bassin danubien, le maillage le plus serré se confond avec la boucle du *limes* et l'on note l'importance des camps et des capitales régionales.

De façon générale, beaucoup d'auteurs ont souligné l'importance des *isiaca* dans les centres urbains, comme à Cologne, centre administratif de la Germanie inférieure, et corrélativement se sont étonnés de la faible densité des cultes isiaques dans des pays comme l'Espagne, les provinces alpines, la Maurétanie. En Gaule, la répartition des dieux égyptiens est très inégale à l'intérieur du territoire, surtout touché en Narbonnaise, zone romanisée dès le I^er^ siècle av. J.-C. Certains événements particuliers ont parfois joué un rôle exceptionnel, et il serait bon de s'interroger, par exemple, sur une éventuelle liaison entre divinités isiaques et stations de cures thermales. Un cas spécial est celui de la Maurétanie, où les cultes égyptiens pénètrent suite au mariage de Juba II avec la fille de la grande Cléopâtre, vers 20 av. J.-C., pour ne réapparaître ensuite qu'au II^e^ siècle de notre ère. On notera qu'à Timgad, en Numidie, le sanctuaire de la *Dea Africa*, le plus grand édifice religieux d'Afrique, contenait une *cella* pour Sérapis et une autre pour Esculape. De nouveau, Jean-Pierre Laporte souligne que dans ces régions africaines, les vestiges isiaques sont avant tout liés aux grandes villes. Yann Le Bohec nous présente les trois seules inscriptions (*Banasa, Volubilis, Septem Fratres*) qui attestent la présence d'Isis en Maurétanie Tingitane, dont deux émanent d'affranchis de grands personnages locaux, pour remercier la déesse de leur accession au sévirat. L'auteur considère que ces deux inscriptions "montrent surtout l'orgueil des affranchis et la puissance de leurs patrons." C'est peut-être là une vision fort positiviste des choses, d'autant plus qu'il n'est pas rare de déceler un attachement isiaque chez les sévirs, souvent issus des milieux d'affranchis.

La répartition inégale, et parfois discrète, des témoignages isiaques nous amène à nous interroger sur la réelle signification des blancs que l'on peut repérer aujourd'hui sur certaines cartes isiaques. Il est évident que ces zones vides doivent correspondre dans bien des cas à une véritable absence ou à une très faible pénétration des cultes isiaques. Mais il ne faut pas non plus négliger le hasard des découvertes et d'autres circonstances fortuites. Un bel exemple nous en est sans doute fourni par l'Armorique dont le sol a rendu quelques *isiaca* mineurs ou *aegyptiaca*, mais dont la présence en ces terres de confins n'était guère attendue. C'est la chance qui a voulu qu'un érudit local porte son intérêt sur la région qui explique probablement que ces humbles témoignages n'ont pas sombré dans l'oubli.

Cette constatation nous amène à soulever une autre question: dans quelle mesure les milieux indigènes des provinces ont-ils été touchés par les dieux égyptiens? Par exemple, J. Alvar a souligné que les populations autochtones de l'Hispanie sont restées étrangères à ces cultes. Plusieurs auteurs pensent que les indigènes n'ont été réceptifs que dans la mesure où ils avaient été romanisés, et même qu'à une certaine époque se tourner vers les dieux égyptiens, c'était bien plus faire preuve de romanité, voire de souscrire à la politique religieuse d'empereurs isiacophiles, plutôt que de répondre à l'appel spécifique de dieux orientaux. Et pourtant en Norique, il existe une Isis Noreia, née d'un syncrétisme nilotico-celtique avec une déesse locale. En réalité, le problème nous paraît complexe. Nous ne pensons pas que ce soit la romanisation comme phénomène politico-religieux qui soit responsable d'adhésions aux divinités nilotiques, mais si les foyers isiaques se surimposent naturellement aux centres provinciaux romanisés, n'est-ce pas tout simplement parce que la romanisation a servi de véhicule aux cultes isiaques et fournit le cadre et le moyen d'expression à ces croyances. Il est clair, par exemple, qu'il existe un hiatus entre les *aegyptiaca* et les figures divines égyptiennes parvenues par l'intermédiaire des Phéniciens dans la péninsule ibérique pré-romaine et l'installation des divinités isiaques dans le même espace, phénomène qui ne se fait que vers 80 av. J.-C., date de la fondation du temple des divinités nilotiques à *Emporion*, en Tarraconaise. Ce sont les agents de la romanisation qui ont conduit Isis et les siens aux quatre coins de l'Empire et créé les conditions matérielles nécessaires à la manifestation évidente de l'adhésion à ces membres du panthéon égyptien. Ainsi, dans les provinces alpines, c'est l'absence de grands centres urbains qui expliquerait la documentation restreinte. Les autochtones touchés par le message isiaque, mais vivant en marge des centres romanisés, auraient été bien en peine de manifester leur foi par le truchement d'inscriptions latines ou de temples classiques mitigés d'éléments égyptiens. Cette classe a dû se contenter de ce que nous appelons aujourd'hui des *isiaca* mineurs (statuettes de bronze, figurines de terre cuite, lampes, intailles, etc.), des témoignages qu'il faut donc bien se garder de traiter a priori comme des objets à valeur plus culturelle que cultuelle, une question sur laquelle nous reviendrons un peu plus loin.

La pénétration isiaque est aussi affaire de chronologie et, à nouveau, les hasards des découvertes peuvent rapidement nous amener à revoir nos opinions sur l'époque de l'implantation des cultes isiaques dans une aire donnée. Ainsi, dans les provinces germaniques, face aux inscriptions datables de la deuxième moitié du II^e^ siècle et du III^e^ siècle, nous possédions le témoignage de Tacite (*Germania* 9, 1) qui fait d'Isis une déesse des Suèves, ce qui nous situe au plus tard vers la fin du I^er^ siècle. La communication de Mareile Haase nous a appris que des fouilles de sauvetage conduites à Mayence en 1999 avait mis au jour un sanctuaire, que les fouilleurs pensent remonter au I^er^ siècle, et des inscriptions, dont certaines relatives à Isis,—une découverte qui réconcilie Tacite et les données de l'épigraphie.

Un autre paramètre à prendre en compte est l'importance relative des membres du cercle isiaque entre eux. Laurent Bricault avait déjà bien montré lors du colloque de Poitiers,[1] à l'aide de tableaux statistiques, la prépondérance d'Isis dans les inscriptions des provinces occidentales de l'Empire face à son époux qui n'apparaît que peu «en dehors de contextes liés au culte impérial ou à la dynastie sévérienne, qui regroupent les trois-quarts des occurrences du nom de Sarapis en latin». Les autres compagnons d'Isis sont pratiquement absents du monde de l'épigraphie latine.

Une question importante est celle de l'identité des «missionnaires» isiaques. Les réponses peuvent varier en fonction des pays et des époques. Il est évident en Italie que les milieux cosmopolites se sont révélés des facteurs favorables à la diffusion. En Gaule Narbonnaise, comme l'a souligné Jean Leclant, les grands centres isiaques sont *Arelate*, en relation commerciale avec Alexandrie, *Massalia*, port ouvert sur les autres villes méditerranéennes, et *Nemausus*, ville où se fixèrent de nombreux vétérans de retour d'Égypte. De manière générale, le monde des militaires n'a pas joué un grand rôle dans la diffusion des dieux nilotiques, comme l'avait déjà montré Yann Le Bohec à Poitiers. Les isiaques issus des milieux militaires représentent moins de 4 % de la clientèle des temples égyptiens et ils sont surtout issus du rang des gradés. Anne Perrissin-Fabert a repris cette question en l'élargissant aux autres cultes orientaux. Elle précise que là où les dieux égyptiens arrivent tardivement et avec l'armée (en Bretagne, en Numidie et le long du *limes* pannonien), il paraît que ce soit plutôt Sérapis qui séduise les militaires. Cette préférence pourrait s'expliquer par les liens que Sérapis nourrit avec Jupiter, très en honneur dans l'armée, et par la prédilection des Sévères pour l'époux d'Isis. Cybèle n'a pas davantage attiré le monde des soldats et les préférences des militaires vont clairement à Mithra et à Jupiter Dolichenus, voire à certains Baals syriens. Il faut encore préciser, comme l'a dit Yann Le Bohec, que le monde militaire dans l'empire romain était moins séparé des milieux civils que dans les armées modernes; la carrière d'un légat de légion comptait plus de responsabilités civiles que de fonctions militaires.

---

[1] Cf. L. Bricault (éd.), dans *De Memphis à Rome*, p. 199.

Un dernier point essentiel pour le problème de la diffusion a été soulevé lors des discussions sur la définition des *isiaca* et sur le fait de savoir quand un site peut être qualifié d'isiaque. Nous avons abordé au début du texte de notre intervention la signification qu'il faut prêter au mot «isiaque», suivant la proposition de Laurent Bricault. Dans cette optique, une statuette d'Harpocrate retrouvée en un lieu quelconque fait, par son iconographie même, partie des *isiaca*. Il est cependant clair que si la trouvaille est isolée, il serait hardi de considérer le lieu de la trouvaille comme un site isiaque assuré. L'objet a pu arriver là par hasard, perdu par exemple par un passant. On ne peut non plus totalement exclure qu'il ait été acquis suite à un penchant pour un certain exotisme, et revêtirait alors davantage une signification culturelle que cultuelle. À ces redoutables questions, il faut apporter quelques éléments de réflexion et de bon sens. D'abord, le culturel et le cultuel s'opposent beaucoup moins dans l'Antiquité que de nos jours. Ensuite, l'utilisation de l'étiquette «isiaque» pour qualifier un site n'est pas nécessairement en liaison avec le nombre des découvertes. Il est évident qu'une seule inscription clairement isiaque (par exemple, la mention d'un *sacerdos Isidis*) suffit à cataloguer l'endroit comme isiaque, et l'on ne dira jamais assez l'importance de l'épigraphie dans la confection de la cartographie isiaque. La découverte d'un document archéologique majeur (comme une grande statue de divinité) est tout aussi révélatrice. Lorsqu'il s'agit d'objets plus humbles, le problème se complique. Nous l'avons dit, la mise au jour d'une statuette ne suffit pas, mais l'expérience montre que bien des *isiaca* mineurs viennent se regrouper autour d'une trouvaille d'abord isolée. En outre, même un objet mineur peut prendre une signification particulière quand on connaît son contexte. Plusieurs communications ont fait état d'*isiaca* mineurs et isolés provenant de tombes; il est alors bien difficile de ne pas attribuer à ces objets une valeur religieuse et le reflet de croyances; songeons, par exemple, à la figurine d'Harpocrate découverte dans une sépulture d'enfant.[2] Nous savons, par ailleurs, que des statuettes d'Isis ont été retrouvées dans des laraires; pourquoi dès lors ne pas supposer que beaucoup de figurines de la déesse parvenues à nous hors contexte ont pareillement trôné sur des autels domestiques. Si les objets égyptisants ou égyptiens étrangers à l'iconographie isiaque doivent être traités encore avec plus de prudence, il n'en reste pas moins, comme le constate Marie-Christine Budischovsky à propos du bassin danubien, que ces témoignages sont rarement isolés des *isiaca*. On peut aussi songer aux statues égyptiennes qui ornaient les temples isiaques.

---

[2] Cf. notre communication, *supra*, II, *sub Iguvium* 2 (Ombrie), p. 19.

Parmi les *aegyptiaca*, une place particulière nous semble revenir aux oushebtis. Plusieurs d'entre eux ont été exhumés de tombes (notamment en Italie et en Gaule), ce qui demande un mot d'explication. Il est hors de doute que les isiaques ne prêtaient pas à ces figurines funéraires le rôle que leur attribuaient les anciens Égyptiens, espérant voir ces substituts momiformes travailler à leur place dans les champs de l'au-delà, mais ils ont pu les lire comme des images d'Osiris avec lesquels ils partagent la même allure momiforme, avec les bras croisés sur la poitrine. Cette hypothèse nous paraît d'autant plus probable qu'il existe une série d'oushebtis présentant un aspect inhabituel dans la mesure où leur perruque tripartite est contaminée par la représentation du *nemes* et que les objets tenus en main résultent d'un mélange du *flagellum* et de la houe. En outre, ils portent des inscriptions hiéroglyphiques qui n'ont rien à voir avec le chapitre 6 du *Livre des Morts* habituellement reproduit sur ces objets; on y trouve même des cartouches royaux. Plusieurs d'entre eux sont conservés en Italie, et l'un a été retiré du sol à Carassai[3] lors de travaux agricoles, dans une zone généralement jugée comme une nécropole. Des exemplaires analogues ont été retrouvés sur la côte dalmate. À côté de ces oushebtis, il existe des figurines encore plus troublantes parce qu'elles sont, en outre, coiffées d'une couronne osiriaque; les attributs peuvent être ceux d'Osiris (*flagellum* et sceptre *heqa*), mais le *flagellum* est souvent barré comme la houe des oushebtis. Un exemplaire de ce type a été retrouvé à *Sentinum*.[4] Plusieurs musées possèdent des objets de cette facture, dont certains auraient été retrouvés en Gaule.[5] G. Capriotti Vittozzi[6] a le mérite d'avoir attiré l'attention sur ces créations bizarres et, au lieu de les considérer comme des faux, y voit, selon nous à juste titre, le résultat d'une production populaire. Lorsque la contamination avec l'iconographie d'Osiris est patente, elle parle alors d'«Osiris-oushebti». Les indices récoltés donnent à penser qu'en Occident les oushebtis, qu'ils soient égyptiens ou des productions abâtardies, ont pu passer pour des représentations d'Osiris.

---

[3] Cf. notre communication *supra* II, *sub* Carassai 1 (Picenum), p. 22.

[4] Cf. notre communication *supra* II, *sub Sentinum* 5 (Ombrie), p. 19.

[5] Cf. J. Leclant, «Osiris en Gaule», dans *Studia Aegyptiaca* I (1974), pp. 269–270.

[6] Cf. G. Capriotti Vittozzi, *Ogetti, idee, culti egizi nelle Marche (dalle tombe picene al tempio di Treia)* (Tivoli, 1999), pp. 131–145 et 216–227.

Le deuxième thème de notre colloque s'articule toujours dans l'espace, mais cette fois s'attache à des sites bien particuliers. Serena Ensoli a présenté les fouilles exécutées à Cyrène par la Mission Archéologique Italienne en 2000 et 2001 dans le temple d'Isis et Sérapis installé sur la pente nord-est de l'Acropole, immédiatement en dehors des murs qui défendaient la colline. Cette ville constituait un centre isiaque majeur dès l'époque hellénistique et comprenait un second temple, fouillé en 1998 et 1999; celui-ci, dédié à Isis, était érigé au centre de la cité. Les résultats des fouilles amènent l'auteur à considérer que le sanctuaire acropolitain représentait le plus important temple isiaque de la cité. On peut le faire remonter à l'époque hellénistique et penser qu'il aurait succédé à un temple qui, à l'époque classique, aurait abrité la déesse libyco-égyptienne, qui fut, en Cyrénaïque, assimilée précocement à Déméter. Ces travaux montrent l'utilité des fouilles des sanctuaires isiaques pour essayer de préciser la chronologie de la pénétration. Bien des temples ayant abrité Isis et Sérapis mériteraient d'être réétudiés et faire l'objet de monographie, comme ceux de Lambèse ou de Carthage.

M. J. Versluys s'est lui penché sur Isis *Capitolina* et sur l'existence possible d'un Iséum dans cette *Regio* VIII, une présence dont ne doutent pas la plupart des auteurs qui ont traité récemment de cette question,[7] et qui font remonter l'implantation de ce temple aux alentours de 100 av. J.-C. En fait, si les cultes isiaques se sont installés sur le Capitole dès le I^{er} siècle av. J.-C., les sources littéraires montrent bien qu'il s'agit d'initiatives privées, d'abord l'érection d'autels, puis de *temenismata*, dont l'existence en 48 est attestée par Dion Cassius. Cependant rien ne prouve la construction d'un sanctuaire public aux dieux égyptiens en ce lieu; la chose était d'ailleurs impossible à cette époque du point de vue socio-politique. Quant à l'obélisque avec inscriptions de Ramsès II qui se dressait au Moyen Âge sur le Capitole, il provient en réalité de l'Iséum du Champ de Mars. Laurent Bricault fait observer que Catulle (10, 26–27), en 56, met en scène une femme de petite vertu qui veut se faire conduire au temple de Sérapis. En fait, le poète latin écrit simplement *volo ad Sarapim deferri* et rien n'indique qu'il s'agisse d'un véritable sanctuaire, et moins encore d'un temple public érigé sur le Capitole.

---

[7] Pour notre part (cf. Malaise, *Inventaire*, pp. 184–187), nous avions marqué de fortes réticences à imaginer un temple *public* isiaque sur le site du Capitole. Notre argumentation a été taxée d'hypercritique par F. Coarelli, «Monumenti dei culti orientali in Roma. Questione topografiche e chronologiche», dans Bianchi, Vermaseren (éds), *La soteriologia*, pp. 59–63. En fait, tout repose largement sur une question de statut. Nous n'avons jamais nié que le culte d'Isis se soit implanté sur le Capitole, avec ses autels, ses enclos et son sacerdoce, mais considéré qu'il était là question d'initiatives privées, et non d'une reconnaissance officielle.

Le troisième thème tourne, pour sa part, autour de certaines catégories d'objets, souvent trop négligés jusqu'ici dans nos travaux. Jean-Louis Podvin nous a proposé une mise au point sur les lampes à thèmes isiaques hors d'Égypte. Pour l'étude de ce matériel, il faut d'abord souligner que les lampes fabriquées en Égypte n'ont pas été exportées et que certains luminaires isiaques moulés en dehors de la vallée du Nil présentent des traits propres.[8] Isis, Sérapis, Anubis ou Harpocrate peuvent être figurés seuls. On trouve aussi Isis formant couple avec l'une de ces divinités, ou encore la triade Isis-Anubis-Harpocrate, voire la tétrade. La disposition en triade mérite d'être mise en valeur car aucune inscription grecque ou latine ne nous a conservé un tel agencement de la famille isiaque, où la déesse voisine avec son fils et le dieu canidé. L'insertion d'Anubis là où l'on s'attendrait à trouver logiquement Sérapis demanderait à être expliquée, d'autant plus que le dieu psychopompe bien attesté dans l'épigraphie grecque est pratiquement absent des épigraphes rédigées en latin (4 cas). L'apport des lampes à sujets isiaques dans l'étude des dieux égyptiens pose de difficiles questions. Il est d'abord nécessaire, avec l'aide des lychnologues, de préciser leur date et leur atelier d'origine, sans oublier que bien de ces ustensiles ont été retrouvés bien loin de leur lieu de fabrication. Pour les lampes de forme particulière, il convient d'ajouter aux luminaires naviformes[9] les lampes momiformes[10] et celles qui épousent la forme d'une paire de pieds sandalés de Sérapis[11] Mais l'interrogation la plus importante est de déterminer dans quelle mesure ces lampes ont illuminé des foyers ou des sanctuaires isiaques. En d'autres termes, l'acheteur d'un luminaire attachait-il une valeur religieuse au motif décorant cet objet? Jean-Pierre Laporte fait observer à ce sujet que Saturne est absent de la lychnologie de l'Afrique du Nord, pourtant foyer d'élection de ce dieu, mais que sur les 8000 lampes algériennes étudiées par Jean Bussière, 29 sont ornées de thèmes isiaques. Ceci nous amène à poser la question de l'usage de ces lampes. En dehors de leur utilité domestique, certaines d'entre elles ont pu servir d'ex-voto ou remplir un usage cultuel, ou funéraire puisque nombre de ces lampes ont été retrouvées dans des tombes. Dans ce dernier cas, il nous semble peu probable que la présence de l'iconographie isiaque soit l'objet du hasard, plutôt que le résultat d'un choix, apparemment d'autant plus conscient que plusieurs de ces lampes sont neuves. Pour le reste, il est très difficile de se prononcer. Pour avoir une idée de l'emploi de ces luminaires, il faudrait être bien attentif à leurs dimensions et à la quantité d'huile qu'ils pouvaient contenir. Une lampe de petite taille n'était pas à même d'assurer l'éclairage domestique, alors que de grandes lampes, soignées et richement décorées, avaient plus de chances de servir dans un contexte cultuel.

---

[8] Cf. V. Tran tam Tinh, «Les lampes isiaques du Musée Gréco-Romain d'Alexandrie», dans *Alessandria e il mondo ellenistico-romano. Atti del II Congresso Internazionale Italo-Egiziano, Alessandria 23–27 Novembre 1992* (Roma, 1995), pp. 435–436.

Fabrice Delrieux s'est interrogé sur l'apport des monnaies grecques d'Ionie et de Carie à thèmes isiaques aux époques hellénistiques et romaines. Comme contribution au problème de la diffusion, on relève que dans ces deux régions d'Asie Mineure, les premiers ateliers «isiaques» se situent en majorité sur le littoral, puis se répandent vers l'intérieur, en suivant les fleuves. Autre constatation, les types diffèrent des côtes (notamment Isis à la voile) à l'arrière-pays (le plus souvent l'image «canonique» avec le sistre et la situle), mais aussi en fonction du temps: prédilection à l'époque hellénistique pour les symboles, comme le *basileion* ou le sistre, mais des types anthropomorphes pour la période romaine. Une question essentielle posée par la numismatique est de déterminer dans quelle mesure des motifs isiaques frappés dans une cité reflètent automatiquement l'existence de croyances correspondantes au sein des habitants. Ainsi, pour un échantillon de 27 ateliers émetteurs de monnaies «isiaques», les autres documents permettent d'identifier 11 de ces cités comme des lieux ayant certainement sacrifié aux dieux égyptiens. Cela ne signifie pas que les autres villes ont ignoré le panthéon isiaque. Il est clair que lorsqu'un atelier choisit de faire figurer le *basileion* sur une monnaie, ce symbole devait être à tout le moins identifiable et parlant pour les utilisateurs de ce numéraire, mais l'auteur considère qu'un type monétaire ne suffit pas à lui seul à assurer la présence des cultes isiaques. Reste à savoir si les différentes images divines ne seraient pas, du moins dans certains cas, le miroir des statues de culte. Pour répondre à toutes ces interrogations, et bien d'autres, on ne peut que se réjouir de savoir que la *Sylloge Nummorum Religionis Isiacae et Sarapiacae* progresse rapidement sous l'impulsion de Laurent Bricault.

---

[9] Cf. M. Ciceroni, «Iside protettrice della navigazione. La testimonianza delle lucerne a forma di barca», *Scienze dell'Antichità. Storia, Archeologia, Antropologia* 3–4 (1989–90), pp. 793–801.

[10] Cf. P. Gallo, «Lucerne osiriformi d'epoca romana», dans J.-Y. Empereur (éd.), *Alexandria*, I (1998), pp. 140–155.

[11] Cf. Fr. Santoro L'Hoir, «Three Sandalled Footlamps: their Apotropaic Potentiality in the Cult of Sarapis», *AA* (1983), pp. 225–237. Certaines de ces lampes ont été retrouvées, voire fabriquées, en Occident.

Une autre catégorie qui mérite de retenir l'attention est celle des gemmes porteuses de divinités égyptiennes, un domaine que les isiacologues ont encore bien peu exploré. Carla Sfameni distingue à juste titre les intailles qui portent l'image des membres du panthéon isiaque figurés selon une iconographie classique hellénisée, d'autres représentations qui obéissent à des schémas iconographiques non traditionnels, identifiés par de nouveaux noms propres empruntés au monde de la magie et accompagnés d'inscriptions: «charactères» ou formules magiques que l'on retrouve parfois dans les papyrus magiques contemporains. Cette seconde catégorie, qui fait preuve d'un éclectisme très large, appartient au monde de la magie, même si certaines d'entre elles portent des proclamations hénothéistes. L'auteur voit dans ces intailles la preuve de la survivance à travers l'Empire romain des antiques prérogatives de l'Isis magicienne pharaonique. Il nous paraît toutefois que les intailles dites magiques méritent d'être soigneusement distinguées de la première catégorie. Ces dernières nous semblent encore appartenir à la zone religieuse proprement dite, tandis que les premières relèvent du monde de la magie, et leur propriétaire n'a pas dû souvent comprendre le complexe système mis en œuvre. Il est d'ailleurs symptomatique de noter que si les inscriptions sont presque toujours en grec, elles n'en transcrivent pas moins fréquemment des mots étrangers. Nous savons que les limites entre religion et magie sont floues, mais on sent bien que participer aux croyances isiaques ou se contenter de porter une intaille magique relèvent tout de même de deux types de comportements, foi sincère et plus ou moins éclairée d'un côté, superstition intéressée et aveugle de l'autre. En outre, il est sans doute dangereux de vouloir éclairer les croyances isiaques à l'aide de gemmes dont les trois composantes principales sont égyptienne, grecque et juive, c'est-à-dire une synthèse qui pointe en direction d'Alexandrie[12] comme foyer de production de ces bijoux. On observera pour terminer que ces intailles magiques ne sont pas taillées dans d'authentiques pierres précieuses, ce qui dénote une clientèle plutôt modeste. En résumé, il est important de déterminer si les gemmes magiques n'appartiennent pas davantage à l'histoire de la culture alexandrine qu'à celle des cultes isiaques hors d'Égypte.

La communication de Klaus Parlasca sur la décoration des sanctuaires isiaques d'Occident nous invite à prendre en considération le style des éléments architectoniques (colonnes, chapiteaux, frises, reliefs des parois). Si dans les structures architecturales des édifices isiaques, ce sont les éléments gréco-romains qui prédominent, en revanche les formes décoratives sont avant tout égyptisantes; même la technique égyptienne du relief dans le creux peut être utilisée. Il est vrai que ces constatations ne sont guère possibles que lorsque nous nous trouvons en présence de temples importants et richement décorés. On relève à la fois des survivances égyptiennes, mais aussi des transformations. Certains travaux reproduisent des thèmes égyptiens (comme des uraeus), mais dans un style romain, alors que la facture d'autres scènes est franchement égyptisante. Ces constats nous amènent à nous poser une double question: nous nous demandons si les différences de style sont imputables à des facteurs chronologiques ou humains. Les auteurs de ces décors étaient-ils des artisans italiens, imitant avec plus ou moins de bonheur la couleur pharaonique ou des Égyptiens, installés depuis plus ou moins longtemps en Occident?

Les thèmes abordés ont donc été variés mais contribuaient tous à mieux cerner et à renouveler notre connaissance d'Isis en Occident. Au fur et à mesure de notre synthèse, nous avons montré combien de questions restaient encore pendantes. Au cours des interventions et des discussions, il s'est confirmé qu'un certain nombre de tâches, déjà épinglées à Poitiers, restaient prioritaires, comme la réalisation d'instruments de travail (corpus des différents types de documents, surtout dans des domaines trop longtemps négligés, comme celui des lampes, des gemmes, des sceaux, des empreintes), des synthèses sur certaines grandes questions, la modernisation d'enquêtes régionales pour des pays où les trouvailles se multiplient, des monographies sur des zones, comme l'Asie Mineure. Dans cette optique, nous sommes heureux d'annoncer la mise en chantier d'un *Lexicon Religionis Isiacae* qui doit naître des efforts conjugués de Laurent Bricault et de l'auteur de cet article, mais il s'agit là d'un gros travail, comportant 450 entrées, et qui demandera plusieurs années.

---

[12] Ainsi que l'ont fait remarquer A. Delatte, Ph. Derchain, *Les intailles magiques gréco-égyptiennes* (Paris, 1964), p. 15.

De nouveaux souhaits se sont aussi exprimés, comme la publication ou la republication de sanctuaires isiaques. Dans le même ordre d'idées, on s'est interrogé sur le fait de savoir quand nous devions parler d'Iséum plutôt que de Sérapeum, et inversement. La même question se pose à l'endroit des textes anciens. Sans doute le choix terminologique est-il, en partie du moins, conditionné par l'importance relative de ces deux divinités qui, selon les circonstances géographiques et/ou temporelles, sont maître du lieu ou *sunnaos theos*.

Nous avons aussi fait allusion aux débats autour de problèmes plus méthodologiques relatifs à l'emploi du terme «isiaque» pour caractériser un document ou un site. Il est nécessaire pour ce vocable, comme pour ceux d'*aegyptiaca* et de *pharaonica*, de trouver un consensus de bon sens. Évoquant les *isiaca* et les *aegyptiaca*, il serait bon aussi de déterminer si ces deux types de témoignages appartiennent à une même vision de l'Égypte par le monde romain ou s'il s'agit, au contraire, de deux appréhensions spécifiques. C'est une question qui devrait être abordée lors de notre troisième rencontre qui se tiendra à Leyde en 2005, d'autant plus que nos hôtes, P. G. P. Meyboom et son disciple M.J. Versluys, ont déjà accordé un grand intérêt à la signification des *aegyptiaca*.

INDEX INSCRIPTIONUM

RICIS

101/0216	*Athenae*	116 n. 34
101/0501	*Rhamnous*	116 n. 34
106/0303	*Hyampolis*	351 n. 66
113/0216	*Dion*	128 n. 86
113/0505	*Thessalonica*	125 n. 74
114/1902	*Neine*	128 n. 86
202/0101	*Delos*	345 n. 38
202/0174	*Delos*	116 n. 34
202/0242	*Delos*	116 n. 34, 221 n. 3
202/0283–4	*Delos*	128 n. 87
202/0365	*Delos*	221 n. 3
202/0371–2	*Delos*	351 n. 66
202/0424	*Delos*	116 n. 34
202/1203	Théra	128 n. 81
202/1401	Anaphe	128 n. 81
204/0101	Rhodes	351 n. 66
204/0109	Rhodes	129 n. 89
301/0301	*Cyzicos* (?)	128 n. 81
303/1301	*Tralles*	214 n. 32
305/1401	*Iasos*	345 n. 39
305/1403	*Iasos*	345 n. 38
308/0401	*Prusa*	214 n. 32
309/0401	*Pompeiopolis*	452 n. 13, 474
402/0802	*Tyros*	7 n. 25
402/0901	*Phaene*	474
403/0201	*Legio*	453 n. 18, 474
403/0801	Jérusalem	474
501/0101	*Roma*	474
501/0106	*Roma*	178 n. 84, 453 n. 15
501/0109	*Roma*	426 n. 19, 431
501/0110	*Roma*	427 n. 20, 431
501/0111	*Roma*	427 n. 21, 431
501/0112	*Roma*	427 n. 22, 431
501/0119	*Roma*	27, 54 n. 130
501/0122	*Roma*	50 n. 91
501/0127	*Roma*	214 n. 32
501/0130	*Roma*	453 n. 15
501/0131	*Roma*	28, 48 n. 73, 50 n. 89, 56 n. 160
501/0132	*Roma*	50 n. 90
501/0139	*Roma*	128 n. 86
501/0146	*Roma*	453 n. 15
501/0147	*Roma*	29, 48 n. 73, 49 n. 80, 51 n. 98, 54 n. 130
501/0164	*Roma*	53 n. 124
501/0170	*Roma*	29, 51 n. 102, 52 n. 109, 54 n. 139
501/0172	*Roma*	52 n. 116
501/0178	*Roma*	53 n. 124

501/0179	*Roma*	30, 52 n. 118, 55 n. 146 et 150
501/0193	*Roma*	52 n. 116
501/0195	*Roma*	30, 52 n. 110, 53 n. 123, 54 n. 132
501/0197	*Roma*	30, 47 n. 56, 53 n. 123, 54 n. 132
501/0198	*Roma*	53 n. 124 et 127
501/0199	*Roma*	53 n. 124
501/0201	*Roma*	28, 53 n. 121
501/0216	*Roma*	30, 48 n. 74, 49 n. 79
501/0219	*Roma*	48 n. 71
501/0220	*Roma*	30, 47 n. 57, 48 n. 66
501/0221	*Roma*	47 n. 69
502/0302	*Aquinum*	24, 47 n. 57, 54 n. 140
503/0301	*Nemus Dianae*	124 n. 70
503/0501	*Tusculum*	444 n. 82
503/0602	*Praeneste*	128 n. 86
503/0701	*Tibur*	474
503/0901	Seripola	20, 47 n. 57, 48 n. 64–5
503/1001	*Ficulea*	24, 47 n. 57, 52 n. 115, 55 n. 148
503/1116	*Ostia*	474
503/1123	*Ostia*	116 n. 34
503/1131	*Ostia*	24, 54 n. 137, 56 n. 161
503/1133	*Ostia*	24, 48 n. 75
503/1201	*Portus Ostiae*	25, 48 n. 74, 49 n. 77 et 82, 50 n. 95, 55 n. 144
503/1202	*Portus Ostiae*	25, 48 n. 75, 54 n. 142
503/1213	*Portus Ostiae*	25, 51 n. 106, 54 n. 134
503/1214	*Portus Ostiae*	25, 48 n. 74, 49 n. 77, 51 n. 102, 55 n. 147
503/1215	*Portus Ostiae*	26, 51 n. 103, 54 n. 136
503/1216	*Portus Ostiae*	26, 51 n. 104
503/1217	*Portus Ostiae*	26, 51 n. 105, 54 n. 136
503/1218	*Portus Ostiae*	116 n. 34
504/0216	*Pompei*	128 n. 86
504/0301	*Neapolis*	474
504/0302	*Neapolis*	34, 48 n. 74, 49 n. 78
504/0404	*Puteoli*	474, 475
504/0601	*Capua*	32
505/0101	*Lupiae*	36
505/0201	Tuturano	37, 52 n. 112, 54 n. 138
505/0301	*Brundisium*	116 n. 34
505/0401	*Tarentum*	36, 47 n. 59
505/0502	*Barium*	36, 49 n. 83
505/0701	*Luceria*	36, 52 n. 113
505/0901	*Aeclanum*	116 n. 34
508/0101	Ancarano	68, 444 n. 82
509/0304	*Ad Calem*	68
510/0201	*Sentinum*	19
510/0301	*Attidium*	19, 48 n. 75
511/0101	*Faesulae*	475
511/0102	*Faesulae*	126 n. 77, 475
511/0211	*Florentia*	20, 54 n. 131, 56 n. 158
511/0212	*Florentia*	20, 50 n. 96, 56 n. 158
511/0401–2	*Falerii*	116 n. 34
511/0701	*Luna*	21, 47 n. 57, 50 n. 92, 51 n. 100, 54 n. 131
512/0101	*Ravenna*	18
512/0201	*Forum Popilii*	46 n. 51

512/0301	Cusercoli	17, 48 n. 73, 51 n. 98
512/0501	*Bononia*	17, 52 n. 120, 55 n. 151
512/0801	*Veleia*	18
513/0301	*Alba*	18, 52 n. 114
514/0301	*Parentium*	11, 47 n. 57 et 62
515/0116	*Aquileia*	128 n. 88
515/0118	*Aquileia*	60 n. 212
515/0120	*Aquileia*	12, 48 n. 73, 49 n. 81, 51 n. 97
515/0123	*Aquileia*	12, 48 n. 75
515/0125	*Aquileia*	12, 50 n. 94, 51 n. 107, 54 n. 135
515/0501	Lendinara	15, 47 n. 57, 51 n. 101, 54 n. 133
515/0601	*Patavium*	15
515/0602	*Patavium*	15, 52 n. 111, 54 n. 131
515/0603	*Patavium*	15, 47 n. 57, 51 n. 97, 55 n. 152
515/0809	*Verona*	15
515/0811	*Verona*	16, 47 n. 57
515/0901	*Malcesine*	116 n. 34
515/1001	*Mamma*	128 n. 86
515/1101	*Aqua Nigra*	474
515/1301	*Civitas Camunnorum*	14
515/1302	*Civitas Camunnorum*	14, 47 n. 56, 51 n. 97, 54 n. 131, 55 n. 145 et 149
515/1303–4	*Civitas Camunnorum*	14, 47 n. 57, 51 n. 97, 55 n. 153
515/1401–2	*Sublavio*	16
518/0101	Grotta Regina	38, 47 n. 60
518/0201	*Aethusa*	38, 47 n. 60
518/0801	*Lipara*	38, 47 n. 58 et 63
519/0201	*Sulci*	124 n. 70
601/0101	*Salacia*	82 n. 47
601/0201	*Pax Iulia*	80 n. 40
601/0202	*Pax Iulia*	81 n. 43
601/0301	La Torre	85 n. 58
602/0101	*Baelo Claudia*	76 n. 22
602/0102	*Baelo Claudia*	74 n. 20
602/0103	*Baelo Claudia*	75 n. 21
602/0201	*Italica*	84 n. 52
602/0301	Alameda	86 n. 61
602/0401	*Igabrum*	79 n. 34
602/0402	*Igabrum*	79 n. 35
602/0501	Panóias	92 n. 79
602/0601	*Aquae Flaviae*	89 n. 73
602/0701	Montilla	80 n. 41
603/0101	*Acci*	87 n. 63, 124 n. 70
603/0201	*Carthago Nova*	77 n. 26
603/0202	*Carthago Nova*	77 n. 25
603/0301	*Valentia*	76 n. 23
603/0302	*Valentia*	88 n. 65
603/0401	*Saguntum*	77 n. 24
603/0501	*Tarraco*	78 n. 31
603/0601	*Aquae Calidae*	78 n. 30
603/0701	Ampurias	71 n. 12
603/0702	Ampurias	73 n. 17
603/0901	Quintanilla de Somoza	81 n. 45
603/1001	*Legio VII Gemina*	91 n. 76

603/1101	*Asturica Augusta*	91 n. 78
603/1102	*Asturica Augusta*	91 n. 77
603/1201	*Bracara Augusta*	89 n. 74
604/0101	*Eburacum*	452 n. 10, 475
604/0302	*Londinium*	452 n. 11
605/0901	*Cularo*	50 n. 90
605/0902	*Cularo*	124 n. 70
605/1001	*Vienna*	49 n. 84
607/0102	*Lugdunum*	129 n. 90
609/0101	*Aquae Helvetiorum*	135
609/0201	Le Rondet	135
609/0301	Stockstadt	135, 475
609/0401	*Nida*	136
610/0101	*Colonia*	107 n. 2, 452 n. 12, 475
610/0102	*Colonia*	133
610/0103	*Colonia*	134
610/0104	*Colonia*	107 n. 2, 124 n. 73
610/0105	*Colonia*	132
610/0106	*Colonia*	134
610/0107	*Colonia*	132
610/0108	*Colonia*	133
610/0109	*Colonia*	134
610/0110–1	*Colonia*	133
610/0112	*Colonia*	107 n. 2
610/0113	*Colonia*	110 n. 10, 131
610/0201	*Forum Hadriani*	134, 452 n. 12, 475
611/0101	*Augusta Vindelicorum*	138 n. 3, 147 n. 20, 156, 172 n. 6
611/0201	Westheim	166, 172 n. 7
612/0101	*Iuvavum*	138 n. 6, 152 n. 42, 158, 172 n. 15
612/0201	Hohenstein	117 n. 38, 157, 173 n. 18
612/0202	Hohenstein	158
612/0301	Ulrichsberg	115 n. 28, 120 n. 55, 157, 173 n. 18
612/0401	*Virunum*	138 n. 4, 157, 173 n. 18
612/0402	*Virunum*	138 n. 4, 157
612/0501	Frauenberg	138 n. 5, 157, 173 n. 18
612/0601	*Flauia Solua*	158
613/0701	*Carnuntum*	178 n. 78, 190
613/0702	*Carnuntum*	128 n. 81, 178 n. 78, 190
613/0703	*Carnuntum*	178 n. 78, 192, 474
613/0801–2	*Vindobona*	178 n. 77, 190, 192, 451 n. 6, 452 n. 12, 474
614/0101	*Crumerum*	178 n. 80, 190, 192, 453 n. 15
614/0201	Piliscsév	78 n. 32, 178 n. 81, 190, 192
614/0301–2	*Aquincum*	178 n. 82, 184 n. 130
614/0401	*Intercisa*	128 n. 81, 178 n. 83, 190, 474
615/0801	Čačak	474
616/0101	*Potaissa*	176 n. 65
616/0102	*Potaissa*	176 n. 65, 475
616/0301	*Micia*	175 n. 63
616/0302	*Micia* (?)	176 n. 63
616/0303	*Micia*	176 n. 63, 475 n. 101
616/0401	*Apulum*	176 n. 64, 475
616/0402	*Apulum*	176 n. 64, 452 n. 13, 475

616/0403	*Apulum*	176 n. 64, 475
616/0404	*Apulum*	176 n. 64
616/0405	*Apulum*	176 n. 64, 475
616/0406	*Apulum*	176 n. 64
616/0501	*Ampelum*	176 n. 66
616/0601	*Alburnus Maior*	176 n. 67
617/0101	Peć	173 n. 28
617/0201	Suvi Lukavac	173 n. 28
617/0301	Zlokućani	173 n. 29
618/0101	Montana (*Oescus* ?)	174 n. 33, 191
618/0102	Bela Slatina (*Oescus* ?)	174 n. 32, 179 n. 93, 191, 192
618/0201	*Novae*	174 n. 34 et 40, 191
618/0202	*Novae*	174 n. 35, 191
618/0301	Butovo	174 n. 36, 191
618/0400	*Nicopolis ad Istrum*	174 n. 43
618/1201	*Troesmis*	174 n. 38, 191
701/0101	*Cyrene*	222 n. 7
701/0102	*Cyrene*	211 n. 27
702/0101	*Lepcis Magna*	228 n. 35, 453 n. 15
702/0102–6	*Lepcis Magna*	228 n. 35
702/0201	*Sabratha*	226 n. 27
702/0401	Sahel di Homs	229 n. 37
703/0101	*Carthago*	222 n. 9, 230 n. 45
703/0102	*Carthago*	231 n. 49
703/0103	*Carthago*	231 n. 51
703/0105	*Carthago*	232 n. 56
703/0106	*Carthago*	231 n. 52
703/0110	*Carthago*	231 n. 52–3
703/0111	*Carthago*	53 n. 125
703/0112	*Carthago*	230 n. 44
703/0201	Henchir Debbik	240 n. 140
703/0301–2	*Abitina*	240 n. 142, 292 n. 174
703/0401	*Bulla Regia*	229 n. 37
703/0501	*Theveste*	240 n. 141, 315 n. 240
704/0101	*Aquae Flavianae*	314 n. 237, 452 n. 9, 475
704/0201	*Thamugadi*	313 n. 234
704/0202	*Thamugadi*	312 n. 229
704/0301	*Lambaesis*	291 n. 170, 452 n. 9, 475
704/0302	*Lambaesis*	291 n. 173
704/0303	*Lambaesis*	292 n. 175, 293 n. 180
704/0304	*Lambaesis*	295 n. 191
704/0401	*Cirta*	284 n. 144
704/0402	*Cirta*	284 n. 145
704/0501	*Cuicul*	281 n. 128
705/0101	*Iol-Caesarea*	268 n. 74
705/0201	*Malliana*	274 n. 97
706/0101	*Volubilis*	325 n. 21
706/0201	*Banasa*	323 n. 3
706/0301	*Septem Fratres*	327 n. 40

SIRIS

671	*Salva*	475 n. 102
680	*Romula*	474 n. 100, 475

INDEX NOMINUM

Abitina: inscriptions d'—*240*
Acci: inscriptions d'—*86-8*
Ács: statuette d'—*181*
Ad Calem: inscription d'—*68*
Aedituus: d'un temple de Sérapis à Rome *28*; isiaque *50*; d'Isis de *Cularo* *98*
Aethusa: isiaca d'—*38*
Afrique Proconsulaire: cultes isiaques en—***221–41***
Agedincum: statuette d'—*100*
Agen: statuette d'—*103*
Aime: *aegyptiaca* d'—*159*
Aix-les-Bains: sistre d'—*98*
Alameda: inscription d'—*86*
Alba: *isiaca* d'—*18*
Alburnus Maior: inscription d'—*176*
Alpes: cultes isiaques dans les ***137–70***
Altinum: *isiaca* d'—*12*
Ammon: v. Jupiter-Ammon
Ampelum: inscription d'– *176*
Amulette: d'Harpocrate, dans une tombe d'enfant à *Iguvium* *19*; d'Harpocrate à *Narbo* *97*; d'Harpocrate à Locqmariaquer *101*; de Nefertoum dans une tombe à Aime *140, 142, 159*; de Nefertoum à Binn *142, 159*; d'Harpocrate à Spital *163*; de Thouéris et de Maât à *Aquincum* *182*; d'Isis ailée à Gouraia *249*; d'Harpocrate à *Cirta* *285*
Ancarano: inscription d'—*68*
Ancona (?): *isiaca* d'—*21–2*
Anubis: tasse de Giubiasco *15*; statuette de *Mevaniola* *19*; lampes de Rome *31*; lampe de *Capua* *32*; dédicace de *Barium* *36*; rareté d'—en Italie *49, 62*; lampe de *Massilia* *97*; lampe de *Tolosa* *102*; moule de *Lectora* *102*; dans l'*Iseum* de *Mogontiacum* *116*; son (?) caducée sur un autel de Stockstadt *127*; dans les Alpes *139–41*; statuette d'Enns *160*; statuette de *Iuvavum* *163*; couvercles d'Augsbourg *165–6*; statuette de Bregenz *166*; statuettes disparues de Hongrie *184*; lampes de *Bulla Regia* *233*; lampes de Carthage *234*; lampes de Sfax *236*; base de *Thugga* *239*; calendrier de *Thysdrus* *240–1*; tête d'—du *Serapeum* de Carthage *262*; lampes de *Tipasa* *273*; lampes de *Sitifis* *279–80*; lampe de *Tiddis* *283*; autel de *Lambaesis* *299*; lampe de *Banasa* *321*; à *Iasos* *345, 351*; sur des lampes africaines *364–5*; embaumeur sur les gemmes *381*;—Hermès *385*; *interpretatio judaica* d'—en Michael *386, 403*;—et le zodiaque *387*
Anubophore: sur le calendrier de *Thysdrus* *240–1*
Apis: statuette de *Sentinum* *19*; statuette de *Luna* *21*; plaque d'*Ostia* avec Isis allaitant—*25*; relief de Rome *31*; statuette de Scafati *35*; statuette dans une tombe de *Tharros* *37*; en Italie *63*; statuette de *Bagacum* *100*; statuette de *Cassium* *103*; statuette de Cologne *133*; statuette d'Obertraubling *169, 171*; statuette de *Dierna* *175*; 2 statuettes de *Brigetio* *180*; 6 statuettes sur le *limes* de Pannonie *180, 186*; relief de *Carnuntum* *183*; absence d'—en Afrique *231*; autel de *Lambaesis* *299*; statuette de *Thamugadi* *313*; sur des monnaies d'Éphèse et de Smyrne *335–6*
Apulum: inscriptions et *isiaca* d'—*175–6, 452*
Aquae Flaviae: inscription d'—*89*
Aquae Flavianae: inscription d'—*314–5, 452*
Aquae Helvetiorum: inscription d'—*135*
Aquae Segetae: statuette d'—*100*

AQUILEIA: *isiaca* d'—*12–4*
AQUINCUM: *isiaca* d'—*181–3*
AQUINUM: *isiaca* d'—*24*
ARELATE: *isiaca* d'—*97*
ARÉTALOGIE: de Maronée *213*; nouveaux exemplaires en Lycie et en Macédoine *479*
ARGENTOMAGUS: tête d'—*101–2*
ASCLÉPIOS: v. ESCULAPE
ASTURICA AUGUSTA: inscriptions d'—*91*
ATEF: coiffe les Osiris/oushebtis *19*; sur un sistre de Rome *28*; sur une frise de *Melita* *39*; coiffe le Zeus-Sarapis des monnaies de *Myndos* *338*
ATTIDIUM: isiaca d'—*18–9*
AUBUSSON: *isiaca* d'—*102*
AUGARMI: lampe d'—*237*
AUGSBURG: inscription d'—*156*; *isiaca* d'—*165–8, 172*
AUGUSTODUNUM: isiaca d'—*100*
AUZIA: inscription d'—*274–5*
AVENNIO: tête d'—*97*
AZIZ: son temple à *Potaissa* *459*

BAELO CLAUDIA: temple et inscriptions de—*74–6*
BAGACUM: isiaca de—*100–1*
BAIAE: isiaca de—*32*
BANASA: isiaca de—***321–5***
BARIUM: isiaca de—et dédicace à Anubis (?) *36*
BASILEION: sur un sistre de Rome *28*; 2—de Spital *140, 163*; 2 divinités portant le—sur une stèle de Morsott *240, 316*; sur des monnaies de Juba II *258, 260*; sur une lampe de *Tamuda* *329*; sur des monnaies de Carie et d'Ionie *337–8*
BASTET: v. BOUBASTIS
BAUZING: statuette de—*171*
BEL: son temple à *Porolissum* *457*
BENIPARRAXET: statuette de—*89*
BÍLBILIS: fresque de—*77*
BINN: figurine de—*159*
BLENDECQUES: oushebti de—*100*
BOI DI CAPRINO: *isiaca* de—*14*
BONONIA: isiaca de—*17*
BOUAFLES: statuettes de—*100*
BOUBASTIS: statuette d'*Aquileia* *13*; sistre surmonté d'une—d'*Iguvium* *19;* sistre surmonté d'une—de Rome *29;* en Italie *63*; sur un autel de *Lambaesis* (?) *299*; son culte à *Iasos* *346, 351, Hyampolis*, Délos et Rhodes *351*
BOUTAE: oushebti de—*100*
BRACARA AUGUSTA: inscription de—*89–90*
BREGENZ: statuette de—*168*
BRIGETIO: isiaca de—*180*
BULLA REGIA: Iseum et *isiaca* de—*229–30*; lampe de—*233*
BURDIGALA: isiaca de—*103*
BUTOVO NEDAN: inscription de—*174*

CABILONUM: isiaca de—*100*
CAERE: isiaca de—*20*
CAESAREA MAURETANIA: cultes isiaques à ***263–72***
CALAMA: lampes de—*233*
CALATHOS: tête de Déméter-Io-Isis coiffée du—*12*; coiffe Sarapis sur les monnaies de *Sabratha* *224*; coiffe une divinité (Sarapis ?) sur des monnaies d'Hadrumète *228*; coiffe Sarapis sur une stèle de Sahel di Homs *229*; coiffe une divinité (Sarapis) sur une coupe de Houareb *238;* coiffe Sarapis sur les lampes *243, 271, 277, 279*, etc.; coiffe Sarapis sur les monnaies d'Asie Mineure *341–2*
CALDES DE MONTBUY: inscription de—*77–8*
CALVIÀ: coupe de—*88*
CAMARINA: *isiaca* de—*38*
CANETONUM: sistre de—*100*
CANNETO DI TRONZANO: *isiaca* de—*22*
CANOPE: dédicace au dieu très grand de—, à Carthage *231*
CAPUA: isiaca de—*32*
CARALES: isiaca de—*37*
CARASSAI: *isiaca* de—*22*
CARIE: monnaies isiaques de—***331–44***
CARNUNTUM: inscriptions de—178–9; *isiaca* de—*182–4*
CARPENTORATE: *isiaca* de—*97*
CARTHAGE: cultes isiaques à—*222–4, 230–2*; lampes isiaques *233–4*; tête d'Anubis de—au Musée de Cherchel *262*
CARTHAGO NOVA: inscriptions de—*77*
CASSIUM: oushebtis de—*103*
CASTEL TIROLO: *isiaca* de—*14*
CASTRA CAECILIA: autel de—*70*
CESSON: statuette de—*101*

Châlons-en-Champagne: statuette de—*101*
Chiragan: statues de—*102*
Cirta: isiaca de—*283–5*
Civezzano: *isiaca* de—*14*
Civitas Camunnorum: isiaca de—*14*
Clunia: statue de—*89*
Colonia Agrip.: *isiaca* de—*121–6;* inscriptions de *131–4*
Comum: *isiaca* de—*16*
Conimbriga: *isiaca* de—*93*
Corduba: *isiaca* de—*86*
Costeshti: moule de—*176*
Coulommiers: statuette de—*100*
Cuicul: *isiaca* de—*280–2*
Cumae: *isiaca* de—*32–3*
Cusercoli: *isiaca* de—*17*
Cyrène: cultes isiaques à—à l'époque impériale ***193–219***; au début de l'époque hellénistique *221–2*

Deae Augusta Vocontiorum: inscription de—*98*
Dierna: statuette de—*175*
Divodurum: *isiaca* de—*100*
Djebel bou Kournein: lampe du—*234*
Djilma: lampe de—*238*
Drobeta: statuette de—*175*
Dubovan: buste de—*174*
Dun-sur-Auron: statuette de—*102*

Eburacum: inscription d'—*452*
Educator: au *Serapeum* d'Ostie *24, 56*
El-Aouja: lampes d'—*236*
El-Hassiba: lampe d'—*237*
Embrun: statuette d'—*158*
Emerita Augusta: *isiaca* d'—*77, 84–5*
Emona: *isiaca* d'—*176*
Emporion: premier sanctuaire isiaque d'Espagne *70–3*
Esculape: son temple précède celui de Sarapis à Ampurias *71–2*; dédicace à—, *Salus* et Sarapis d'*Asturica Augusta* *90*; dédicace à d'un *aedituus* d'Isis de *Cularo* *98*; buste de Sarapis dans le sanctuaire d'—à *Iuvavum* *143, 152, 162–3*; lampe avec Sarapis dans le sanctuaire d'—à *Iuvavum* *163*; moule d'*Apulum* avec Sarapis sur une face,—et Hygie sur l'autre *176*; buste de Sarapis sur une stèle de Sahel di Homs dédiée à *229*; partage le même temple avec Sarapis et la *Dea Africa* à *Thamugadi* *304–9*; associé à Sarapis *396*
Esztergom: *isiaca* d'—*180*

Faimingen: manche de—*168*
Fanum Martis: isiaca de—*101*
Ficulea: isiaca de—*24*
Figurine: v. Amulette
Flavia Solva: inscription et stèle funéraire de—*158, 161*
Florentia: isiaca de—*20*
Forua: statuette de—*89*
Forum Cornelii: isiaca de—*17*
Forum Hadriani: inscription de—*134–5*
Forum Iulii: isiaca de—*97*
Frauenberg: inscription du—*157*

Gaule: diffusion isiaque en—***95–105***
Gemmes Isiaques: avec Isis et Sérapis se regardant de *Romula* *175*; avec Isis-Fortuna (?) de *Sucidava* *175*; 6 avec Isis de *Carnuntum* *180*; 3—avec Sarapis de *Carnuntum* *182*; une gemme avec Sarapis d'*Intercisa* *182*; 3 avec Isis panthée de *Carnuntum* *184*; de Hongrie *186–9*;—et gemmes magiques ***377–404***, *488–9*
Germanie: cultes isiaques en—***107–36***
Ghardimaou: relief de—*240*
Gigthis: isiaca de—*232*
Giubiasco: *isiaca* de—*15*
Glanum: isiaca de—*97*
Gouraia: lampe de—*237*
Grand-St-Bernard: *basileion* au col du—*159*
Guberevac: statuette de—*173*

Hadrumète: monnaies d'—*227–8*; lampes isiaques d'—*234–5*
Haidra: lampes d'—*238*
Harpocrate: lampe de *Nona* *11*; statuette d'*Aquileia* *12*; lampe d'*Aquileia* *13*; statuette de Boi di Caprino *14*; tasse de Giubiasco *15*; statuette de Monate *15*; statuette de *Sublavio* *16*; statuette de *Tridentum* *16*; statuette de *Vercellae* *16*; cippe funéraire d'un enfant portant le doigt à la bouche, à *Bononia* *17*; figurine d'Harpocrate, dans une tombe d'enfant à *Iguvium* *19*; statuette de

Luna *21*; statuette de *Treia* *22;* fresque d'Ostie *24*; sur une plaque fermant un *loculus*, dans une nécropole romaine *25*; 5 statuettes de Rome 29, 30; autel funéraire d'un petit isiaque, à Rome *30*; lampes de Rome *31*; lampe de *Capua* *32*; statuette de *Cumae* *32*; anse d'*oenochoé* de *Lupiae* *36*; statuette de Camarina *38*; statuette de *Soluntum* *39*; en Italie *61–2*; protecteur des enfants *67*; 3 statuettes de *Massilia* *97*; figurine de *Narbo* *97*; statuette d'*Arelate* *97*; lampe d'Orange *97*; 2 lampes de St-Paul-Trois-Châteaux *97*; statuette et tête de *Vasio* *97*; statuette de *Cabilonum* (?) *100*; statuette de *Samarobriva* *100*; statuette de *Bagacum* *100*; matrice de médaillons de *Vertillum* *101*; statuette de Cesson *101*; statuettes de St-Brieuc *101*; statuettes de Carhaix *101*; figurine de Locqmariaquer *101*; lampe de *Tolosa* *102*; statue de Chiragan *102*; coupe de *Lugdunum Convenarum* *102*; moule de *Lectora* *102*; dans les Alpes *140*; statuette d'Embrun *148*; statuette de Linz *162, 172*; figurine de Spital *163*; couvercles d'Augsbourg *165–6*; statuette d'Augsbourg *168;* statue de *Viminacium* *173*; statuette de Vratsa *174*; relief de *Sucidava* *175*; statuette de *Brigetio* *180*; tête de *Sabratha* *225*; lampes de Carthage *234*; lampes d'Hadrumète *235*; lampe de *Thysdrus* *236*; lampe de Sfax *236*; lampes de *Theveste* *236*; relief d'Henchir el Attermine *240;* en Algérie *256–7*; tête de *Caesarea* *270*; statuette de *Sitifis* *278*; lampes de *Sitifis* *279–80*; tête de *Cirta* *284–5*; figurine et amulette de *Cirta* *285*; statuette de *Rusicade*—*287*; autel de *Lambaesis* *299*; sur des monnaies d'*Aphrodisias* et Éphèse *335–6*; sur les lampes ***363–71***; lampadophore *364;* sur des gemmes *377–8, 392;* identifié à Abrasax *394*

HENCHIR DEBBIK: inscription d'—*240*

HENCHIR EL-ATTERMINE: relief d'—*240*

HENCHIR ES-SRIRA: lampes d'—*237*

HEURESIS: termine les *Isia* de novembre *48*; en novembre sur un calendrier de *Thysdrus* *241*

HILARIA: terminent les *Isia* de novembre *48*; en novembre sur un calendrier de *Thysdrus* *241*

HIPPO DIARRHYTUS: lampe d'—*233*

HIPPO REGIUS: lampes d'—*233, 317*

HOHENSTEIN: inscriptions du—*157, 158*; reliefs isiaques (?) du—*161*

HOLLENBURG: relief de—*161*

HONGRIE: statuettes d'Osiris *185–9*

HORUS: statuette d'*Ovilava* *172*; statuette de *Carnuntum* *184*; identifié à Apollon à Cyrène *222–3*; sur l'autel portatif de *Lambaesis* *299*; lutte contre Seth *384*; fils d'Isis, assimilé à Apollon *396*

HORUSLOCKE: autel de Rome *30*; stèle de Hohenstein *158, 173*; stèle de *Flavia Solva* *161, 173*; tête de *Drobeta* *175*; buste de *Bulla Regia* *229–30*; tête de Jebeniana *240*; tête de *Sitifis* *276–7*

HOUAREB: lampe d'—*237*

IASOS: *isiaca* de—***345–52***

IONIE: monnaies isiaques d'—***331–44***

IEHROBOL: son temple à *Doura-Europos* *457*

IGABRUM: inscription d'—*78–9*

IGUVIUM: *isiaca* d'—*19*

ILIPA MAGNA: statue d'—*20*

ILISHUA: médaillon d'—*176*

INTAILLES ISIAQUES: intailles magiques et *488*

INVENTIO OSIRIDIS: à la fin des *Isia* *48*; dans les papyrus magiques *400*

IOL: monnaies d'—*261–2*

ISEUM: bibliographie sur l'—*Campense* *1;* de *Verona* *16*; *de Florentia* *20, 50*; à *Teate* (?) *24*; d'*Ostia* *25*; *isiaca* et *aegyptiaca* de l'*Iseum Campense* *27–8, 408–9, 422, 430;* de *Pompei* *34*; date des—de *Pompei* *72, 444*; de *Baelo* *74–5*; privé à *Carthago Nova* *77*; d'*Italica* *83–4*; de Cologne *118–21*; de

Hohenstein *148–9*; de *Novae* (?) *174*; de *Micia* *175*; de *Savaria* *176*; de *Poetovio* *176*; fermeture des—de Rome et Ostie *218*; de Cyrène *222, 485*; de Carthage *222–3*; de *Caesarea* *250, 262–3*; du Capitole (?) ***421–48***, *485–6*; l'—*Campense*, premier temple public isiaque de Rome *445–6*; signification du terme—*448, 490*; v. aussi Temple isiaque

Isia: fêtes isiaques de novembre *30, 48*

Isis: statuette acéphale dans une nécropole d'*Altinum* *12*; 2 têtes d'*Aquileia* *13*; statuette d'*Aquileia* *13*; tasse de Giubiasco *15*; dédicace de Lendinara *15*; statuette de Lomasso Godenso *15*; dédicace de *Patavium* *15*; amphore de *Verona* *16*; médaillon de *Comum* *16*; applique de *Veleia* *18*; buste de *Sentinum* *19*; dédicace du temple d'Isis de *Florentia* *20*; buste de *Florentia* *20*; dédicace de *Luna* *21*; statuette de San Vincenzino a Cecina *21*; buste de *Teate* *23*; fresque d'*Ostia* *24*; plaque d'*Ostia* *24*; plaque de Rome *26*; tête au sanctuaire de Cybèle *28*; statue de Rome *29*; lampes de Rome *30–2*; statue acéphale de *Cumae* *32*; statuette de *Pompei* *34*; bronze de *Turris Libisonis* *37*; graffiti de la Grotta Regina *38*; dédicace de *Lipara* *38*; en Italie ***38–68***; épiclèses d'—en Italie *47*; protectrice des défunts *52–3*; popularité d'—en Italie *56–7*; Apis, fils d'—*63*; dédicace de *Nursia* *68*; coupe de Calvià *70*; graffito d'Ampurias *73*; fidèles d'—en Espagne *76–7, 87–8*; culte d'—et culte impérial *83–4, 88–90, 327–30*; statuettes de *Corduba* *86*; patronne des jeunes filles *87*; statue de *Clunia* *89*; plus présente que Sarapis en Gaule *95*; en Gaule ***96–104***; antéfixe de *Forum Iulii* *97*; 2 lampes de *Massilia* *97*; statuette de *Narbo* *97*; lampe de *Narbo* *97*; statuettes et médaillons d'*Arelate* *97*; statuette de *Nemausus* *98*; 2 dédicaces de *Lugdunum* *98*; statue de *Divodurum* *100*; statuette d'*Aquae Segetae* *100*; statuette de Coulommiers *100;* buste de *Lutetia* *100*; matrice de *Vertillum* *101*; lampe de *Tolosa* *102*; statue de Chiragan *102*; relief de St-Loup *102*; moule de *Lectora* *102*; en Germanie ***107–31***; chronologie du culte d'—en Germanie *111–5*; Tacite, les Suèves et *113–4, 172*; à *Mogontiacum* *115–8*; à *Colonia Agrip.* *118–20*; ses fidèles en Germanie *121–3*; mystères d'—? *124–5*; représentations d'—*125–30*; dédicaces de *Colonia Agrip.* *131–4*; dédicace de *Forum Hadriani* *134–5*; cruche du Rondet *135*; dédicace du temple d'*Aquae Helvetiorum* *135*; autel de Stockstadt *135–6*; sistre de *Nida* *136*; dans les provinces alpines ***137–56***; statuettes, *basileia*, statues, etc. *140–1*; temples du Norique *148–9*; épithètes *150*; fidèles *152–4*; fonctions *155*; statuette de Linz *162, 172*; statuette de Spital *163*; figurine de Sainte-Agatha *164*; médaillons d'Augsbourg *165–7*; sur le *limes* danubien ***171–92***; buste d'*Oescus* *173*; buste de *Drobeta* *175*; figurine et gemme de *Romula* *175*; relief de *Sucidava* *175; isiaca* de *Sarmizegetusa* *175*; dédicaces de *Potaissa* et d'*Ampelum* *176*; buste d'Isis d'*Apulum* *176*; statuettes de *Brigetio* *180*; lampe et gemme de *Carnuntum* *184*; à Cyrène ***193–219***, *222*; à Carthage *221–2, 230–2*; dans le domaine phénico-punique *221–2*; à *Sabratha* *224–5*; à *Lepcis Magna* *228*; à *Bulla Regia* *229–30, 232*; lampes avec—d'Afrique *232–9, 243–7*; base de *Thugga* *239*; statue de *Thysdrus* *239*; relief d'Henchir el Attermine *240*; en Maurétanie sous Juba et Cléopâtre *249–50, 262*; *isiaca* de Maurétanie *255–6*; à *Iol* *263*; tête de *Caesarea* *264–5*; statue de *Caesarea* *266*;

lampes de *Caesarea* *270*; lampes de *Sitifis* *279–80*; statue de *Cuicul* *281*; lampes de *Cuicul* *282*; dédicace de *Lambaesis* *292*; statue de *Lambaesis* *294*; autel portatif de *Lambaesis* *297–9*; fonctions à *Lambaesis* *303*; lampes de *Lambaesis* *304*; lampe de *Theveste* *316*; timon de *Sitifis* *320*; à *Banasa* *321–5*; à *Volubilis* *325–7*; à *Septem Fratres* *327–8*; attributs d'—sur les monnaies cariennes et ioniennes *339*;—debout sur les monnaies cariennes et ioniennes *340*; à Iasos *345–51*; sur les lampes non égyptiennes ***353–75***; têtes jumelées d'—et Sarapis *378*; sur les gemmes magiques *379–81*; guérisseuse et magicienne *396–8, 400–1*; mère d'Horus *398*; instruite par Thot-Hermès *399–402*; archaïque de *Pompei* *405*; à Rome, à la fin de la République ***421–48***; presque absente du panthéon des militaires *451*; adorée par les civils en Pannonie *452*; son temple à *Londinium* *452*

- – ASTARTÉ?: statue de Tas-Silg *39*
- – *AUGUSTA*: dédicace de *Parentium* *11*; dédicace de *Bracara Augusta* *89*; dédicace à—et à la Lune de Manduel *98*; dédicace de *Virunum* *150–1, 157*; signification de l'épithète *150–1, 324*; dédicace de *Lambaesis* *293*
- – DÉMÉTER: tête de Déméter-Io-Isis d'*Aquileia* *12, 58*; tête d'*Aquileia* *13*; à Cyrène *222, 485*
- – *DOMINA*: dédicace de *Salacia* *82*
- – *ÉPÈKOÔS*: dédicace de *Lipara* *38*
- – *EUPLOIA*: statue de *Puteoli*? *35*; *cymbia* et—*114*
- – FORTUNA: statuette de *Parentium* *11*; 3 statuettes de *Tergeste* *11*; 2 statuettes d'*Aquileia* *13*; statuette de Castel Tirolo *14;* statuette de Civezzano *14*; statuette de Monte San Martino *15*; statuette de *Luna* *21*; statuette de Canneto di Tronzano *22*; statuette de *Teate* *23*; en Italie *66*; statuette de *Narbo* *97*; statuette de Lapalme *97*; statuettes de *Lugdunum* *98*; statuette de *Bagacum* *100*; statuette de Dun-sur-Auron *102*; statuette d'Agen *102–3*; statuette de *Burdigala* *103*; fonctions d'—*128–9*; statuette de Guberevac *173*; statuette de *Ratiaria* *173*; gemme de Sucidava? *175*; statuettes d'Esztergom et Tata *180*; 3 statuettes de *Carnuntum* *184, 186*; 4 gemmes de *Carnuntum* *184, 186*; 2 gemmes d'—et Jupiter de *Carnuntum* *184, 186*; lampe de *Sitifis* *279*; intaille du musée de Constantine *282–3*; 2 statuettes de *Volubilis* *326*; sur des lampes *363, 375*; v. aussi TYCHE
- – *FRUGIFERA*: dédicace de *Forum Hadriani* *134–5*; de Rome *427*
- – *INVICTA:* dédicace d'*Ad Calem* *68*
- – *KOUROTROPHOS*: v. *LACTANS*
- – *LACTANS*: 2 statuettes d'*Aquileia* *13*; statuette dans une tombe de *Mevaniola* *19*; lampe d'*Ancona* *21*; plaque d'*Ostia* *24*; statuette de *Tarraco* *78*; statuette de Badajoz *82*; statuette d'*Italica* *83*; 3 statuettes de *Divodurum* *100*; statuette d'*Augustodunum* *100*; statuette dans une tombe de Noyelles-Godault *100*; statuette de *Bagacum* *100*; statuette de Vitry-en-Perthois *101*; statuette de Dun-sur-Auron? *102*; statuette de La Cavalerie *104*; statuette de Steyr *164, 172, 185*; sur des lampes *365*; sur des gemmes *380*
- – *MATER:* dédicace de *Cularo* *98*

– Myrionyme: *supplicatio* pour—de *Baelo* *75–6*; dédicace d'*Asturica Augusta* *91*; dédicace de *Virunum* *150–1, 157*; à Cyrène *206*; dans les papyrus magiques *401*

– Noreia: dédicace de Hohenstein *117, 150–1, 157*; dédicace d'Ulrichsberg *120, 150–1, 157*; statue de *Virunum* *140, 144, 146–8, 164–5*; dédicace à—? de Frauenberg *150–1, 157*; dédicace à—? de Salzbourg *150–1, 158*; associée à Isis en Norique *173*

– Panthée: statuette d'*Aquileia* *12*; statuette de *Veleia* *18*; statuette de *Scafati* *35*; en Italie *56*; dédicace de Montilla *80*; avec la roue de Némésis *129*; statuette d'Enns *140, 144, 160, 172, 185*; en plomb de *Carnuntum* *184, 186*; sur 3 gemmes de *Carnuntum* *184, 186*; à *Auzia*? *255, 275*; à *Gigthis* *275*; sur des lampes *363*; sur des gemmes *380*

– *Pelagia:* sanctuaire d'—à *Cumae*? *32*; statue de *Puteoli*? *35*; *aedituus* d'—à Rome *50*; dédicace de *Saguntum* *76–7*; statue colossale d'*Ilipa Magna*? *86*; *cymbia* et—*114*; sur des monnaies d'Éphèse et d'*Iasos* *340, 346–7*; dédicace d'*Iasos* *346–7*; sur des lampes *363, 365*; sur des gemmes *380*

– *Pharia*: sur des gemmes *380*

– *Regina*: dédicace(s) de *Civitas Cammunorum* *14*; dédicace d'*Aquinum* *24*; dédicace de *Ficulea* *24, 52*; dédicace de Die *98*; dédicace de Lunax *102*; dédicace d'Augsbourg *150, 156*

– Thermouthis: à *Caere* *20, 58*; sur un relief de *Carales* *37, 67*; sur une frise de Tas-Silg *39, 57–8*; statuette de *Ratiaria* *173, 187*; sur des gemmes *380*

– Tyche: statuette de Beniparraxet *89*; figurine d'—? allongée sur une *kline* en Espagne *89*; fonctions d'—*128–9*; dédicace à Isis et Tychè de Rhodes *129*; sur des gemmes *380;* v. aussi Fortuna

– *Victrix*: dédicace de Lunax *102*

Italica: *isiaca* d'—*83–4*

Iuvavum: inscription de—*158, 172; isiaca* de—*163, 172*

Jebeniana: tête de—*240*

Jupiter-Ammon lampe d'*Aquileia* *13*; médaillon de L'Hospitalet *97*; relief d'Hollenburg *161*; lampe d'Augsbourg *167*; manche de Faimingen *168*; attache de Kempten *168*; sur le limes danubien *182, 189*; à *Auzia* *274–5*

Jupiter Dolichenus: ses 3 temples de Rome *462*; son temple à *Doura-Europos* *464*; son temple à *Lambaesis* *465;* chez les militaires ***461–7***

Jupiter Heliopolitanus: son temple à *Heliopolis* *460*; chez les militaires ***460–1***

Kempten: *aegyptiaca* de—*168–9*

Kličevac: applique de—*173*

Klinè: Isis-Tychè allongée sur une—, statuette de Forua *89*; dédicace à Sarapis sur sa—de *Colonia* *124*

Kostolac: *isiaca* de—*173*

Lambaesis: cultes isiaques à—***288–304***

Lampe isiaque: de *Nona* *11*; de *Tergeste* *11*; d'*Aquileia* *13*; de *Parma* *17*; de *Luna* *21*; d'*Ancona* *22*; de Rome *28, 30–1*; de *Capua* *32*; lieux de trouvaille des—d'Italie à l'effigie d'Isis *57*; Sarapis sur les—d'Italie *60–1*; osiriforme *62*; Anubis sur les—d'Italie *62–3*; d'*Ulia* *77*; fabricants de mèches de—de *Pratum Novum* *79*; d'*Italica* *83*; de *Massilia* *97*; de *Narbo* *97*; d'Orange *97*; de St-Paul-Trois-Châteaux *97*; de *Vasio* *97*; de *Tolosa* *102*; dans

Apulée *114*; naviformes chez Apulée *130*; de Salzbourg *141, 143* et *163*; de *Carnuntum* *184, 186*; de *Sabratha* *226, 233*; de *Thaenae* *227*; de *Bulla Regia* *230, 233*; naviforme de *Gigthis* *232*; de Carthage *232, 233–4*; d'*Hippo Regius* *233, 317*; de *Calama* *233*; d'*Hippo Diarrhytus* *233*; au Djebel bou Kournein *234*; de Tunis *234*; d'Hadrumète *234–5*; de *Lepcis Minor* *235*; de *Raqqada* *235*; de *Thysdrus* *236*; d'El-Aouja *236*; de Sfax *236*; de *Theveste* *236*; de Saf-Saf *237*; de Gouraia *237*; d'El-Hassiba *237*; de Henchir es-Srira *237*; d'Augarmi *237*; de Houareb *237*; de *Tisavar* *238*; de Haidra *238*; de Djilma *238*; de *Sufetula* *238*; ateliers africains producteurs de—*239*; sur le *web* ***243–7***; d'Algérie *253, 257, 317–9*; dans une sépulture isiaque de *Caesarea* *270*; au Musée de Cherchel *271*; de *Tipasa* *273*; de *Sitifis* *277–9*; de *Cuicul* *282*; de *Tiddis* *283*; au musée de Constantine *285*; de *Lambaesis* *304*; de *Theveste* *315–6*; d'Algérie ***317–9***; de *Banasa* *321*; de *Septem Fratres* *328*; de *Tamuda* *329*; hors d'Égypte ***357–75***; sur le Capitole, à Rome *425–6, 431*; l'iconographie des—*486–7*; en forme de pied de Sarapis *487*
LAMPOURDIER: statuettes de—*97*
LAPALME: statuette de—*97*
LA TORRE: inscription de—*85*
LA TOUCHE: buste de—*98*
LAURIACUM: *isiaca* de—*160–1, 172*
LECTORA: moule isiaque de—*102*
LENDINARA: *isiaca* de—*15*
LEPCIS MAGNA: cultes isiaques à—*228–9*
LEPCIS MINOR: lampes de—*235*
LE RONDET: inscription de—*135*
L'HOSPITALET: médaillon de—*97*
LIMES DANUBIEN: cultes isiaques sur le—***171–92***
LINZ: *isiaca* de—*162, 172*
LIPARA: *isiaca* de—*38*
LOCQMARIAQUER: *isiaca* de—*101*
LOMASSO GODENSO: *isiaca* de—*15*
LORMES: statuette de—*100*
LUCERIA: isiaca de—*36*
LUCTUS ISIDIS: sur un calendrier de Rome *30, 48*
LUGDUNUM: isiaca de—*98*
LUGDUNUM CONVENARUM: coupe de—*102*
LUNA: *isiaca* de—*21*; lampe osiriforme de—*21, 369*
LUNAX: inscription de—*102*
LUPIAE: isiaca de—*36*
LUTETIA: isiaca de—*100*

MACTARIS: buste de—*240*
MAGNA MATER: Isis et la *116–7, 441*; chez les militaires ***453–6***
MALLIANA: inscription de—*274*
MARGUM: applique de—*173*
MASSILIA: isiaca de—*97*
MATRICE: v. MOULE
MAURÉTANIE CÉSARIENNE ET NUMIDIE: cultes isiaques en—***249–320***
MAURÉTANIE TINGINTANE: cultes isiaques en—***321–30***
MÈCHE ISIAQUE: v. HORUSLOCKE
MÉDAILLON ISIAQUE: de l'Hospitalet *97*; d'*Arelate* *97*; de *Glanum* *97*; d'Orange *97*; de *Vienna* *98*; de *Lugdunum* *98*
METLOSEDUM: inscription de—*100*
MEVANIOLA: isiaca de—*19*
MICIA: inscriptions de—*175*
MILITAIRES: cultes orientaux chez les ***449–78***
MITHRA: un temple à *Emerita* *85*; un temple à *Lambaesis* *289*; chez les militaires ***467–74***
MODIUS: v. *CALATHOS*
MOGONTIACUM: nouvel *Iseum* ***115–21***
MOMIE: figurines d'Osiris momiforme d'Obertraun *162*; statuette d'Osiris momiforme de Seewalchen *164*; de *Carnuntum* (1), *Aquincum* (3), *Intercisa* (3) et peut-être *Brigetio* *181, 184, 186–7;* absence de—à Cyrène *215*; Osiris momiforme sur les gemmes magiques *380*
MONATE: *isiaca* de—*15*
MONNAIES À TYPE ISIAQUE: de *Nicopolis ad Istrum* *174*; impériales de Caracalla *179*; siculo-puniques *224*; de *Sabratha* *224–5*; de *Thaenae* *226*; de *Zita* ou de *Sabratha* (?) *227*; d'Hadrumète *227–8*; de *Caesarea* *250,* ***258–61***;

d'*Iol* *263;* de *Tamouda* (?) *329*; de Carie et d'Ionie ***331–54***, *487–8*
Montana: inscription de—*174*
Monte San Martino: *isiaca* de—*15*
Montmaurin: tête de—*102*
Morsott: stèle de—*240, 316*
Moule pour Médaillon isiaque: de *Comum* *16*; de *Lectora* *102*; de Westheim (Augsbourg) *140, 166–7*; d'*Emona*, Ilishua, *Potaissa*, Costeshti, et *Apulum* *176*
Moule de Lampe isiaque: de *Cuicul* *282*; de Rome *367*; d'Afrique de Nord *372–3*

Narbo: isiaca de—*97*
Nassenfels: manche de—*169, 171*
Navigium Isidis: médaillons frappés à Rome au IVᵉ s. pour le—*218*;—célébré dans les *emporia* des Syrtes *233*; rôle des lampes dans le *375*
Neapolis: isiaca de—*34*
Nemausus: isiaca de—*97–8*
Néocore: d'Isis à Cyrène *198*; alexandrin à *Iasos* *345*
Nesactium: isiaca de—*11*
Nicopolis ad Istrum: monnaies de—*174*
Nida: inscription de—*136*
Nona: isiaca de—*11*
Novae: isiaca de—*174*
Noyelles-Godault: *isiaca* de—*100*
Numidie et Maurétanie Césarienne: cultes isiaques en—***249–320***

Obertraubling: statuette d'—*169, 171*
Obertraun: *isiaca* d'—*162, 172*
Oescus: isiaca d'—*173–4*
Opitergium: isiaca d'—*15*
Orange: *isiaca* d'—*97*
Orbetello: *isiaca* d'—*21*
Ornatrix: à *Nemausus* *97*
Osiris: son image portée par un naophore *7*; statuette de *Valle* *12*; statuettes d'Aquileia *14*;—oushebti de *Sentinum* *19, 484–5*; lampe osiriforme de *Luna* *21, 369*; statuette de San Ginesio *22*; statuette de *Carales* *37*; statuette de *Tharros* *37*; statuette de *Turris Libisonis* *37*; offrande de l'eau fraîche *53; nova osiriaca* d'Italie *62*; statuette de Roquevaire *97*; statuette d'Arelate *97*; statuettes de Lampourdier *97*; statuettes de *Lugdunum* *98*; statuette de Chalon-sur-Saône *100*; statuette d'*Augustodunum* *100*; statuette de Lormes *100*; statuette d'*Agedincum* *100*; statuette de *Lutetia* *100*; statuettes de Bouafles *100*; statuette de Noyelles-Godault *100*; statuette de Châlons-en-Champagne *101*; statuette de Tronöen *101*; statuette d'Aubusson *102*; statuettes de Wanquetin *104–5*; dédicace à—de Cologne *121*; mystères d'—à Thessalonique et en Germanie *124–5*; 9 statuettes d'—dans les Alpes *140–1*; statuette d'Enns *160, 185*; 3 statuettes d'Obertraun *162*; statuette de Spital *163*; statuette de Seewalchen *163–4*; statuette de St Veit *164*; statuette de Tacherting *164*; statuette de Pähl *169*; statuette de Bauzing *171, 185*; statuette de *Lauriacum* *172*; 4 statuettes de *Brigetio* *180*; statuette d'Ács *181, 186*; importante présence d'—sur le *limes* danubien *181–2*; statuettes d'—de Hongrie *185–9*; statuette d'*Iasos* *351*; lampes osiriformes *368–9*
Osiris-Canope: de *Pompei* *34*
Ostia: isiaca d'—*24–5*
Oushebti: 3—d'*Aquileia* *12;* 2—d'*Opitergium* *15*; Osiris/—de *Sentinum* *19*; d'Orbetello *21*; de Carassai *22*; signification des Osiris/—d'Italie *65–7, 484–5*; de *Forum Iulii* *97*; 4—de *Narbo* *97*; plusieurs—des Alyscamps (*Arelate*) *97*; de *Glanum* *97*; d'Orange *97*; de *Vasio* *97*; de *Nemausus* *98*; de Pierrelatte *98*; plusieurs—de *Lugdunum* *98*; de *Boutae* *100*; plusieurs—d'*Augustodunum* *100*; plusieurs—de *Lutetia* *100*; de *Samarobriva* *100*; de Blendecques *100*; de Locqmariaquer *101*; 5—de Plougonven *101*; de Rabastens *102*; 2—de *Cassium* *102*; d'Aime *140, 159*; de *Brigetio*

180; 3—de *Carnuntum* *181, 184*; de Hongrie *186–7*
Ovilava: statuette d'—*172*

Pähl: statuette de—*169*
Panóias: inscriptions de—*91–2*
Panormus: *isiaca* de—*38*
Parentium: isiaca de—*11*
Parma: isiaca de—*17*
Pastophores: à Rome d'après Apulée *73, 44*; à *Arelate* *96–7*
Patavium: isiaca de—*15*
Pausarius: à *Arelate* *96–7*
Pax Iulia: inscriptions de—*80–1*
Peć: inscriptions de—*173*
Pierrelatte: oushebti de—*98*
Plougonven: oushebtis de—*101*
Poetovio: isiaca de—*176*
Pollentia: étendard de—*88–9*
Pompei: isiaca de—*32–4*; date des *Isea* de—*72, 444*
Popovo: statuette de—*174*
Portus Ostiae: isiaca du—*25–6*
Potaissa: inscriptions et moule de—*176*
Pratum Novum: inscription de—*79–80*
Prêtre: naophore portant l'image d'Osiris *7*; tête de—égyptien d'*Aquileia* *13*; statue égyptienne de—naophore de *Puteoli* *32*; tombe d'un—d'Isis (?) à *Nemausus* *97*; d'Isis ou du culte impérial à Cologne *118–9*; dédicace d'un—isiaque de *Virunum* *153, 155*; dédicace d'un—d'Isis à Butovo Nedan *174*; isiaque de Rome à la fin du IV^e^ s. *218*; d'Isis à Carthage au III^e^ s. av. J.-C. *222–3*; au temple isiaque d'époque impériale de Carthage *232*; isiaques chez Apulée *256, 303*; de Jupiter-Pluton-Sérapis à *Lambaesis* *291–2*; sur l'autel portatif de *Lambaesis* *299*; du culte impérial en Maurétanie *326*; pratiques magiques, apanage des—en Égypte avant l'époque impériale *398*; rôle du—*399*; sur les reliefs de l'*Iseum Campense* *408, 411*; d'Isis *Capitolina* *426–7, 431*; fuite d'un édile déguisé en—d'Isis à Rome *429*; les—isiaques sont communs dans la Rome de la fin de la République *437, 447*; de Iehrobol sur une fresque de Doura-Europos *457;* v. aussi *Sacerdos*
Prêtresse: tête d'une—(?) d'Isis d'*Emerita* *77*; d'Isis à *Igabrum* *78–9*; dédicace à Isis par une—du culte impérial à *Bracara Augusta* *90*; stèle d'une prêtresse (?) d'Isis à *Caesarea* *268–70*; sépulture d'une—d'Isis (?) à *Caesarea* *270*; épitaphe d'une—d'Isis à *Cirta* *283–4*; d'Artémis à *Iasos* *349*
Ptérophore: sur le calendrier de *Thysdrus* *240–1*
Puteoli: isiaca de—*34–5*

Quintanilla de Somoza: inscription de—*81–2*

Rabastens: oushebti de—*102*
Raqqada: lampes de—*235*
Ratiaria: statuettes de—*173*
Ravenna: isiaca de—*17–8*
Regensburg: statuette de—*169, 171*
Regina: statue de—*86*
Rome: études sur les cultes égyptiens à *2–3;* l'origine des *aegyptiaca* et des *isiaca* de—*8*; *nova isiaca* de—***26–32***; fêtes isiaques à—*48*; sculptures isiaques de—*59; Iseum Campense* *64*; culte d'Isis dans la—républicaine ***421–48***; mithriastes de—*458*; temples de Dolichenus à—*462*; temples de Mithra à—*467–8*
Romula: isiaca de—*175*
Roquevaire: statuette de—*97*
Rusicade: isiaca de—*286–7*
Rusippisir: sistre de—*275*

Sabratha: cultes isiaques à—***224–6***
Sacerdos: dédicace d'un—à Isis *regina* d'*Aquinum* *24*; d'Isis ou du culte impérial à Cologne *118–9*; d'une divinité dédiant à une autre *119*; isiaque de *Virunum* 153; d'Isis à Butovo Nedan *191*; *sistrata*—de *Cirta* *256, 284*; d'Isis *Capitolina* *426–7;* Héliogabale,—*dei Solis* en 221 *458*; v. aussi Prêtre
Saf-Saf: lampe de—*237*
Saguntum: inscription de—*76–7*
Sahel di Homs: stèle de—*229*
St-Loup: coffret de—*102*

St-Paul-Trois-Châteaux: lampes de—*97*
Sainte-Agatha: figurine de—*164*
Salacia: inscription de—*82–3*
Samarobriva: isiaca de—*100*
San Ginesio: *isiaca* de—*22*
San Vincenzino a Cecina: *isiaca* de—*21*
St Veit: statuette de—*164*
Sarapis: tête de *Tergeste* *11*; têtes et bustes d'*Aquileia* *13*; lampe d'*Aquileia* *13*; buste d'*Opitergium* *15*; matrice pour médaillons de *Comum* *16*; buste de *Forum Cornelii* *17*; lampe de *Parma* *17*; tête et buste de *Ravenna* *17*; inscription fragmentaire d'*Attidium* *17–8*; tête de *Florentia* *20*; statuette d'*Ancona* *21*; tête de *Teate* *23*; fresque d'*Ostia* *24*; au *Portus Ostiae* *25–6*; à Rome ***26–32***, *427*; en Italie *48–9*; dans la péninsule ibérique ***70–91***; coupe de Calvià *70*; à Ampurias *71–3*; à *Carthago Nova* *77–8*; à *Emerita* *85*; dédicace de *Valentia* *88*; étendard de *Pollentia* *88*; dédicaces d'*Asturica* *90–1;* dédicace de *Metlosedum* (?) *96, 100*; têtes d'Auch *96*; bustes et lampes de *Massilia* *97*; statuette et médaillons d'*Arelate* *97*; tête d'*Avennio* *97*; médaillon d'Orange *97*; temple et tête de *Nemausus* *97–8*; buste de La Touche *98*; 2 bustes de *Vienna* *98*; tête d'*Augustodunum* *98*; statuette de *Lutetia* *101*; matrice pour médaillons de *Vertillum* *101*; buste de *Tolosa* *102*; statue de Chiragan *102;* coffret de St-Loup *102*; moule de *Lectora* *102*; à Cologne *124;* relief de Stockstadt *126–7*; dans les Alpes *152*; dédicace de *Iuvavum* *158, 172*; statuette de *Lauriacum* *160, 172*; tête et lampe de *Iuvavum* *163*; statuette de *Virunum* *165*; buste d'Augsbourg *165*; médaillons de Westheim *165–7*; manche de Nassenfels *169, 171*; cornaline de *Lauriacum* *172*; appliques de *Margum* et Kličevac *173*; buste de *Viminiacum* *173*; 3 inscriptions de Mésie supérieure *173*; tête de *Timacum minus* *173*; dédicace de *Troesmis* *174*; relief de *Novae* *174*; statuette de Popovo *174*; à *Nicopolis ad Istrum* *174*; buste de Vratsa *174*; statuette et gemme de *Romula* *175*; tête et relief de *Sucidava* *175*; dédicace de *Sarmizegetusa* *175*; buste de Hatzeg *175*; médaillon d'*Alburnus maior* *176*; moule de *Potaissa* *176*; moule de Costeshti *176*; moule d'*Apulum* *176*; sur le *limes* danubien *178–9*, ***186–91***; buste de *Brigetio* *180*; buste, lampe et gemmes de *Carnuntum* *184*; à Cyrène ***193–219***; sur des monnaies de *Sabratha* *224*; à *Sabratha* *224–6*; à *Thaenae* *227*; sur une monnaie de *Zita*? *227*; sur des monnaies d'Hadrumète? *228*; à *Lepcis Magna* *228–9*; stèle de Sahel di Homs *229*; à Carthage *230–2, 234*; lampe de *Bulla Regia* *232*; lampes de *Calama* *232*; lampes d'Hadrumète *235*; lampes de *Thysdrus* *236*; lampe d'El Aouja *236*; lampes de Sfax *236*; lampes de *Theveste* *236*; lampes de Saf-Saf, Gouraia, El Hassiba et Henchir es-Srira *237;* lampes de Tunisie *237*; lampe de *Gigthis* *238*; lampe de Haidra *238*; stèle de *Thugga* *239*; statuettes de *Thysdrus* *239*; statue de *Thuburbo Maius* *239–40*; buste de *Mactaris* *240*; relief de Ghardimaou *240*; relief d'Henchir el Hattermine *240*; dédicace d'Henchir Debbik *240*; dédicace de *Theveste* *240*; dédicaces d'*Abitina* *240*; nouvelles lampes d'Afrique ***243–6***; tête de *Caesarea* *264*; lampes de *Caesarea* *271–2*; lampes de *Sitifis* *279*; lampe de *Cuicul 282*; lampes de *Tiddis* *283*; temple de *Cirta* *283*; tête de *Rusicade*—*286*; temple de *Lambaesis* *288–91*; tête de *Lambaesis* *294*; lampes de *Lambaesis* *304*; temple de *Thamugadi* *304–9*; têtes de *Thamugadi* *309*; pied votif de *Thamugadi* *312–3*; stèle de *Thamugadi* *313*; dédicace de

Theveste *315*; lampes de *Theveste* *315–6*; sur les monnaies de Carie et d'Ionie ***331–52***; sur des lampes ***362–71***; embrassant Hélios *364*; associé à Isis sur des gemmes *378*; sur des gemmes magiques *382*; lampe sur le Capitole *425*; chez Catulle *429–30*; projet de construction d'un temple par le second triumvirat *432, 446*; adoré dans les *Isea*? *448*; dédicaces de *Vindobona* *451*; son culte chez les militaires ***452–3***

– AGATHODAIMON: relief de Rome *27*; sur un mausolée de *Carales* *37*; frise de Tas-Silg *39*; lampe de *Tolosa* *102, 363*; sur l'autel portatif de *Lambaesis* *299*; sur les gemmes *380*

– *AUGUSTUS*: signification de l'épithète *150–1, 324*; dédicace de *Cuicul* *280*; dédicace de *Thamugadi* *313*; dédicace d'*Aquae Flavianae* *452*

– *CONSERVATOR:* dédicace de *Carnuntum* *186*

– *ÉPÈKOÔS*: dédicace du *Portus Ostiae* *25*

– HÉLIOSARAPIS: lampe de Rome *30*; tête d'*Argentomagus* *101*; tête de Montmaurin *102*; lampe de *Sabratha* *227*; lampe de *Bulla Regia* *233*; lampe de Carthage *234*; 2 lampes d'Hadrumète *235*; 6 lampes de Sfax *236*; lampe de *Theveste* *236*; lampes de Tunisie *237*; lampe d'Augarmi *237*; lampe de Houareb *237*; lampe de *Tisavar* *238*; lampe de Djilma *238*; ateliers produisant les lampes avec—*239*; 5 nouvelles lampes d'Afrique ***243–6***; sur des monnaies de Magnésie du Méandre *352*; sur des lampes *359, 363, 366*; chez les militaires *452*; dédicace de *Pompeiopolis* du Pont *452*

– HERCULE: buste de *Banasa* *326*

– *HYPSISTOS*: dédicaces de Panóias *92*

– *INVICTUS:* dédicace de Rome *29*; dédicace d'*Asturica Augusta* *91;* à *Carnuntum* et Nyergesujfalu *186*; dédicace de Piliscsév *190*

– JUPITER: associé à Sarapis à Cologne *107*; dédicace de *Forum Hadriani* *134–5*; dédicace (?) de *Flavia Solva* *158*; dédicace de *Carnuntum* *186*; dédicace de *Lambaesis* *291–2;* dédicaces d'*Aquae Flavianae* et de *Vindobona* *451–2*; dédicaces de Pannonie et de Germanie Inf. *452*

– *MAGNUS*: dédicace d'*Aquileia* *12*

– NEPTUNE: sur les rives du Danube *179*; statue et dédicace de Carthage *231*

– *NUMEN:* dédicace de *Montana* *174*

– *PANTHEUS*: dédicace de *Pax Iulia* *80*; à Carthage *231*

– PLUTON: dédicace de *Lambaesis* *291–2*

– *SANCTUS*: dédicace d'*Asturica Augusta* *91*; dédicace de *Novae* *174*; dédicace de *Malliana* *274*; dédicace d'*Eburacum* *452*

– SOL: dédicace de Cologne *124*; buste de Dubovan *174*; moule d'Ilishua *176*; lampe au Musée de Constantine *284*

– ZEUS: graffito de Rome *30, 49*; buste et tête de Rome *30*; dédicace de *Neapolis* *34*; dédicace de Quintanilla de Somoza *81*; sur les gemmes *383*

– ZEUS HÉLIOS MÉGAS: dédicace d'*Ostia* *24;* 2 dédicaces du *Portus Ostiae* *25, 50*; à Carthage *231*

SARAPIASTES: édifient un temple isiaque à *Rhamnous* *479*

SARMIZEGETUSA: *isiaca* de—*175*

SAVARIA: *isiaca* de—*176, 451*

Scafati: *isiaca* de—*35*

Seewalchen: statuette de—*163–4*

Sentinum: *isiaca* de—*19*

Septem Fratres: *isiaca* de—*327–9*

Serapeum: du *Portus Ostiae* *25, 50*; du *Quirinal* *179*; de *Carnuntum* *179*; de *Sabratha* *224–5*; de *Lepcis Magna* *228–9*; de *Cirta* *283*; à Rome (?) d'après Catulle *429–30*; d'*Eburacum* *452*; de *Londinium* *452*

Serapis: v. Sarapis

Seripola: *isiaca* de—*20*

Sfax: lampes de la région de—*236*

Shaouabti: v. Oushebti

Sistre: Strozzi *8*; dans une tombe à *Nesactium* *11*; lampe avec—de *Tergeste* *11*; stèle de *Patavium* décorée de 2—*15*; de *Spina* *18*; sur une stèle d'*Alba* *18*; surmonté d'une Bastet à *Iguvium* *19*; surmonté d'une Bastet à Rome *28, 29*; stèle funéraire ornée d'un—à Rome *29*; statues romaines d'Isis ou d'isiaques tenant le—*29*; sur une stèle funéraire de Rome *29*; plaque ornée d'un—de *Luceria* *36*; sur une stèle de Tuturano *36–7*; signification du—sur les stèles funéraires *51–2*; type d'Isis tenant—et situle *58*; divinité féminine tenant le—sur une mosaïque de Hellín *90*; de *Glanum* *97*; cippe funéraire orné d'un—à *Carpentorate* *97*; dans une tombe à *Nemausus* *97*; chapiteau orné d'un—à *Nemausus* *98*; sur un autel de Manduel *98*; dans une tombe à Aix-les-Bains *98*; dans le temple de Mercure à *Canetonum* *100*; sur des stèles de Cologne *124*; de la *villa* de Großsachsen *130*; manche de—de *Nida* *136*; 2—de Kempten *140, 169*; à *Oescus* *173*; sur des monnaies de Juba II *258, 260–1*; sur une stèle de *Caesarea* *268*; à *Caesarea* *271*; dans un *temenos* punique de *Rusippisir* *275*; épitaphe d'une *sistrata sacerdos* de *Cirta* *284*; sur une monnaie d'*Alinda* *337*; sur des monnaies de Rhodes *338*; Isis à la voile tenant le—à *Iasos* *340, 347*; Isis tenant le—sur les lampes *365*; type d'Isis tenant—et situle sur les gemmes *380*; personnage tenant bâton et—sur une gemme magique *388*

Sitifis: *isiaca* de—*276–80, 320*

Situle: sur une stèle d'*Alba* *18*; statues romaines d'Isis ou d'isiaques tenant la—*29*; type d'Isis tenant—et situle *58*; égyptienne de *Brigetio* *180*; miniature de *Carnuntum* *190*; statue d'Isis tenant la—à *Sabratha* *226*; statue d'Isis de *Caesarea* *266*; sur une stèle de *Caesarea* *267–8*; sur l'autel d'une prêtresse d'Isis à *Cirta* *283–4*; statue d'Isis tenant la—à *Lambaesis* *294*; sur des monnaies de Rhodes *338*; type d'Isis tenant sistre et—sur les monnaies de Carie et d'Ionie *340–1*; sur les monnaies de *Iasos* *347–50*; type d'Isis tenant sistre et—sur les gemmes *380*

Sol Invictus: chez les militaires ***458–9***

Soluntum: *isiaca* de—*39*

Spina: *isiaca* de—*18*

Spital: *isiaca* de—*163*

Steyr: figurine de—*164, 172*

Stockstadt: autel de—*126–7, 135*

Stoliste: alexandrin à *Aquileia* *50*

Sublavio: *isiaca* de—*16*

Sucidava: *isiaca* de—*175*

Sufetula: lampe de—*238*

Tacherting: statuette de—*164*

Tamuda: *isiaca* de—*329*

Tarentum: *isiaca* de—*36*

Tarraco: inscription de—*78*

Tas-Silg: *isiaca* de—*39*

Tata: *isiaca* de—180

Teate: *isiaca* de—*23–4*

Temple de Cybèle: tête d'Isis dans le—du Palatin *57*

Temple de Mercure: sistre dans un—à *Canetonum* *100*

Temple de la Victoire Auguste: dédicace d'une statue d'Isis dans le—d'*Italica* *83–4*

Temple isiaque: d'*Industria* 3; décoration des—*7, 64*; décoration

des—de Rome ***405–19***; de *Trea* *22–3*; de *Cumae* *33, 46*; d'Italie *40–3*; d'Ampurias *71–2, 481*; disparition des—de la Péninsule ibérique *93*; aucun—n'a encore été découvert en France *95*; de *Nemausus* *97*; de *Cularo* *98*; de *Mogontiacum* *111*, ***115–8***; de Baden *118*; de *Virunum* *155*; d'*Oescus* *179–80*; sur l'acropole de Cyrène ***193–219***; 2—de *Sabratha* *224–6*; de *Bulla Regia* *229–30*; de *Lambaesis* *288–91, 293*; de *Thamugadi* *304–8*; de Iasos (?) *340, 347–50*; de *Rhamnous* *479*
TERGESTE: *isiaca* de—*11–2*
THAENAE: monnaies de—*226–7*
THAMUGADI: cultes isiaques à ***304–13***
THARROS: *isiaca* de—*37*
THERMES: statuette d'Isis dans les—d'*Aquae Segetae* *100*; coffret à décoration isiaque dans les—d'une *villa* de St-Loup *102*; statues, éléments décoratifs autant que cultuels dans les *146*; statue d'Isis-Noreia près des thermes de *Virunum* *164*; certaines inscriptions isiaques de *Carnuntum* proviendraient du secteur des thermes *179*; ex-voto d'Augsbourg découvert non loin de—*155*; lampe bilychne dans les thermes d'Augarmi *237*; tête d'Isis dans les thermes de l'ouest à *Caesarea* *264*; lien entre cures thermales et cultes isiaque *104, 480*
THEVESTE: lampes de—*236, 315–6*; inscription de—*240, 315*
THOUËRIS: statuette de *Teate* *23*; amulette d'*Aquincum* *182*
THUBURBO MAIUS: statue de—*239*
THUGGA: *isiaca* de—*239*
THYSDRUS: lampes de—*236*; *isiaca* de—*239;* mosaïque de—*240–1*
TIDDIS: *isiaca* de—*282–3*
TIMACUM MINUS: tête de—*173*
TIPASA: lampes de—*273–4*
TISAVAR: lampe de—*238*
TOCOLOSIDA: statuette de—*327*
TOLOSA: *isiaca* de—*102*
TOMBE/TOMBEAU: sistre Strozzi trouvé dans une—de la *via Appia* *8*; statuette d'Osiris dans une—romaine de *Valle* *12, 62*; sistre dans une—d'*Iguvium* *19, 52*; statuettes et figurines d'Harpocrate dans des—d'enfants *19, 62, 483–4*; statuette d'Isis-*lactans* dans une—de *Mevaniola* *19, 57*; statuette d'Apis (?) dans une tombe de *Tharros* *37*; statuette d'Osiris dans une—de Roquevaire *97*; d'un prêtre (?) d'Isis à *Nemausus* *97*; fragment de sistre dans une—d'Aix-les-Bains *98*; oushebti dans une—de Blendecques *100*; statuettes d'Isis-*lactans* et d'Osiris dans des—de Noyelles-Godault *100*; *isiaca* dans des—mérovingiennes *105*; amulette de Nefertoum et oushebti dans une—gallo-romaine d'Aime *159*; 2 sistres dans une—romaine de *Cambodunum* *169*; statuettes d'Osiris dans des—de la vallée de la Traun *182*; balsamaires négroïdes dans des—de Pannonie *183*; Isis sur une amulette dans une—de Gouraia *249*; lampes isiaques dans des—d'Algérie *253, 257* et d'ailleurs *374, 487*; lampes isiaques dans des—de *Sitifis* *277, 279*; lampes isiaques dans des—de Sousse et de Raqadda *374*; lampe isiaque dans une—de St-Paul-Trois-Châteaux *374*; décorés d'Attis funéraires *455*; oushebtis dans les—romaines *484*
TREA: *isiaca* de—*22–3*
TRIDENTUM: *isiaca* de—*16*
TROESMIS: inscription de—*174*
TRONÖEN: statuette de—*101*
TUNIS: lampe de—*234*
TUNISIE: lampes de—*237*, ***243–7***
TURRIS LIBISONIS: *isiaca* de—*37*
TUTURANO: *isiaca* de—*36–7*
TYR: statue naophore portant l'image d'Osiris *7*

ULIA: lampe d'—*77*
ULRICHSBERG: inscription d'—*157*
URAEUS: sur des chapiteaux de *Luna* *21*; sur une frise de *Melita* *39*;

sur un bronze de Kempten *140, 145, 168*; sur un ex-voto isiaque d'Augsbourg *155*; sur un couvercle d'Augsbourg *166*; double—de *Brigetio* *180*

Valentia: inscriptions de—*76, 88*
Valle: isiaca de—*12*
Vasampus: v. Morsott
Vasio: isiaca de—*97*
Veleia: isiaca de—*18*
Vercellae: isiaca de—*16*
Verona: isiaca de—*16*
Vertillum: matrice de—*101*
Vienna: isiaca de—*98*
Vindobona: inscriptions de—*451, 452*
Virunum: inscriptions de—*157, 172*; *isiaca* de—*164–5*
Vitry-en-Perthois: statuette de—*101*
Volubilis: isiaca de—*325–7*
Vorgium: isiaca de—*101*
Vratsa: *isiaca* de la région de—174

Wanquetin: statuettes de—*104–5*
Westheim: v. Augsburg

Zita: monnaie de—*227*
Zlokućani: inscription de—*173*

RELIGIONS IN THE GRAECO-ROMAN WORLD

119. Pietersma, A. *The Apocryphon of Jannes and Jambres the Magicians.* P. Chester Beatty xvi (with New Editions of Papyrus Vindobonensis Greek inv. 29456 + 29828 verso and British Library Cotton Tiberius B. v f. 87). Edited with Introduction, Translation and Commentary. With full facsimile of all three texts. 1994. ISBN 90 04 09938 7
120. Blok, J.H. *The Early Amazons.* Modern and Ancient Perspectives on a Persistent Myth. 1994. ISBN 90 04 10077 6
121. Meyboom, P.G.P. *The Nile Mosaic of Palestrina.* Early Evidence of Egyptian Religion in Italy. 1994. ISBN 90 04 10137 3
122. McKay, H.A. *Sabbath and Synagogue.* The Question of Sabbath Worship in Ancient Judaism. 1994. ISBN 90 04 10060 1
123. Thom, J.C. *The Pythagorean Golden Verses.* With Introduction and Commentary. 1994. ISBN 90 04 10105 5
124. Takács, S.A. *Isis and Sarapis in the Roman World.* 1994. ISBN 90 04 10121 7
125. Fauth, W. *Helios Megistos.* Zur synkretistischen Theologie der Spätantike. 1995. ISBN 90 04 10194 2
126. Rutgers, L.V. *The Jews in Late Ancient Rome.* Evidence of Cultural Interaction in the Roman Diaspora. 1995. ISBN 90 04 10269 8
127. Van Straten, F.T. *Hierà kalá.* Images of Animal Sacrifice in Archaic and Classical Greece. 1995. ISBN 90 04 10292 2
128. Dijkstra, K. *Life and Loyalty.* A Study in the Socio-Religious Culture of Syria and Mesopotamia in the Graeco-Roman Period Based on Epigraphical Evidence. 1995. ISBN 90 04 09996 4
129. Meyer, M. & P. Mirecki (eds.) *Ancient Magic and Ritual Power.* 1995. ISBN 90 04 10406 2
130. Smith, M. & S.J.D. Cohen (eds.) *Studies in the Cult of Yahweh.* 2 volumes. ISBN 90 04 10372 4 (set)
    Vol. 1: *Studies in Historical Method, Ancient Israel, Ancient Judaism.* 1996. ISBN 90 04 10477 1
    Vol. 2: *Studies in New Testament, Early Christianity, and Magic.* 1996. ISBN 90 04 10479 8
131. Lane, E.N. (ed.) *Cybele, Attis and Related Cults.* Essays in Memory of M.J. Vermaseren. 1996. ISBN 90 04 10196 9
132. Lukian von Samosata *Alexandros oder der Lügenprophet.* Eingeleitet, herausgegeben, übersetzt und erklärt von U. Victor. 1997. ISBN 90 04 10792 4
133. De Jong, A. *Traditions of the Magi.* Zoroastrianism in Greek and Latin Literature. 1997. ISBN 90 04 10844 0

134. Frankfurter, D. *Pilgrimage and Holy Space in Late Antique Egypt.* 1998. ISBN 90 04 11127 1
135. Ustinova, Y. *The Supreme Gods of the Bosporan Kingdom.* Celestial Aphrodite and the Most High God. 1998. ISBN 90 04 11231 6
136. Healey, John F. *The Religion of the Nabataeans.* A Conspectus. 2001. ISBN 90 04 10754 1
137. Drijvers, J.W. & J.W. Watt *Portraits of Spiritual Authority.* Religious Power in Early Christianity, Byzantium and the Christian Orient. 1999. ISBN 90 04 11459 9
138. Dirven, L. *The Palmyrenes of Dura-Europos.* A Study of Religious Interaction in Roman Syria. 1999. ISBN 90 04 11589 7
139. Rothaus, R.M. *Corinth: The First City of Greece.* An Urban History of Late Antique Cult and Religion. 2000. ISBN 90 04 10922 6
140. Bricault, L. (éd.) *De Memphis à Rome.* Actes du Ier Colloque international sur les études isiaques, Poitiers – Futuroscope, 8-10 avril 1999. 2000. ISBN 90 04 11736 9
141. Mirecki, P., & M. Meyer (eds.) *Magic and Ritual in the Ancient World.* 2001. ISBN 90 04 11676 1
142. Horstmanshoff, H.F.J., H.W. Singor, F.T. van Straten, & J.H.M. Strubbe (eds.) *Kykeon.* Studies in Honour of H.S. Versnel. 2002. ISBN 90 04 11983 3
143. Morand, A.-F. *Etudes sur les* Hymnes Orphiques. 2001. ISBN 90 04 12030 0
144. Versluys, M.J. *Aegyptiaca Romana. Nilotic Scenes and the Roman Views of Egypt.* 2002. ISBN 90 04 12440 3
145. Fishwick, D. *The Imperial Cult in the Latin West.* Studies in the Ruler Cult of the Western Provinces of the Roman Empire. *Volume III: Provincial Cult.* Part 1: Institution and Evolution. 2002. ISBN 90 04 12536 1
146. Fishwick, D. *The Imperial Cult in the Latin West.* Studies in the Ruler Cult of the Western Provinces of the Roman Empire. *Volume III: Provincial Cult.* Part 2: The Provincial Priesthood. 2002. ISBN 90 04 12539 6
147. Fishwick, D. *The Imperial Cult in the Latin West.* Studies in the Ruler Cult of the Western Provinces of the Roman Empire. *Volume III: Provincial Cult.* Part 3: The Provincial Centre; Provincial Cult. 2003. ISBN 90 04 12806 9
148. Fishwick, D. *The Imperial Cult in the Latin West.* Studies in the Ruler Cult of the Western Provinces of the Roman Empire. *Volume III: Provincial Cult.* Part 4: Abbreviated Titles; Bibliography; Indices. (in preparation) ISBN 90 04 12807 7
149. Lancellotti, M.G. *Attis* between Myth and History: King, Priest and God. 2002. ISBN 90 04 12851 4

150. Bonnechere, P. *Trophonios de Lébadée.* Cultes et mythes d'une cité béotienne au miroir de la mentalité antique. 2003. ISBN 90 04 13102 7

151. Bricault, L. (éd.) *Isis en Occident.* Actes du IIème Colloque international sur les études isiaques, Lyon III, 16-17 mai 2002. 2004.
ISBN 90 04 13263 5